Zeitschrift
für die gesammte
katholische Theologie.

Herausgegeben
von der
theologischen Facultät
zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.



Erster Band.

Wien, 1850.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hofbuchhändler.

1876

II a

Gedruckt bei J. P. Sollinger's Witwe.



Inhalt des ersten Bandes.

Einleitendes Vorwort.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Verbesserungen:

S. 19 Z. 15 v. O. l. hinabfährt st. herabfährt.
» 73 Anmerkung » Tomi 5 st. Tomi 3.
» 178 Z. 15 v. O. » Gegensätze st. Grundsätze.
» 179 » 4 » » » Protestantismus st. Katholicismus.
» 313 » 18 » » » Katholiken st. Akatholiken.
» 395 Anmerkung l. Menzel st. Menzelk.

Einleitendes Vorwort.

Die Kirche und die theologische Wissenschaft.

»Nulli autem dubium est, gemino
pondere nos impelli ad discendum,
auctoritatis atque rationis.“
S. August. contr. Academ. III. 20.

Das literarische Unternehmen, mit welchem hier eine ganze Corporation auf dem Gebiete kirchlich-theologischer Wissenschaft hervortritt, dürfte für den Mann, an dem seine Zeit nicht unbegriffen vorübergezogen ist und welchem die wahren Bedürfnisse derselben sich vielseitig erschlossen haben, kaum eines gehelmten Vorwortes als einer Schutzschrift bedürfen. Nicht darüber können sich für den Augenblick Stimmen der Verwunderung erheben daß an die Reihe so vieler periodischer Blätter, die seit Jahren her auf dem theologischen Gebiete aufgetaucht sind, die gegenwärtige periodische Schrift frischen Muthes herantritt, es hatten sich vielmehr Stimmen über den Mangel solch' eines Organs auf österreichisch-kirchlichem Boden bis zum bittern Tadel erhoben; sondern das könnte im Stande sein einiges Bedenken hervorzurufen daß, während in diese Art literarischen Lebens eine bösartige Krankheit die schon hie und da späte oder frühe Gräber bereitete gerade in der Gegenwart einriß, ein neues junges Leben sich ans Tageslicht dränge. Werden nicht gleiche oder ähnliche Ursachen und Bedingungen, die gleich einem schädlichen Miasma die gesunde Luft verderben, auch diesem jungen Leben eine bedenkliche Prognose stellen? Die große Zerfahrenheit der menschlichen Interessen welche sich gegenwärtig der Gemüther bemächtigt hat, die seit zwei Jahren hereingebrochene aber

seit längerer Zeit her schon vorbereitete Krisis des socialen Lebens, die nur zu sehr überwiegende Richtung fürs Praktische und selbst auch die Nothstände, in die mehr oder weniger die Geistlichkeit hineingerathen ist *), scheinen einem literarischen Unternehmen welches nur auf dem Grunde gemeinsamer Theilnahme zu einiger Blüthe kommen kann keine sehr günstige Zukunft zu versprechen. Und doch ist es gerade die Zukunft, die bessere, welche zu erstreben jetzt alle edlern Kräfte sich vereinigen sollen, und welche auch unserer Seits mit Sehnsucht verlangt den Entschluß hervorrief: durch ein Organ gemeinsamer literarischer Thätigkeit für die höhere Cultur der katholisch-theologischen Wissenschaft sowohl nach ihrer theoretischen als praktischen Seite hin ein Mögliches beizutragen, und zwar von dem Standpuncte, welchen die theologische Facultät als solche von jeher in der katholischen Kirche eingenommen hat und den sie, soll sie anders die ihr mit ihrer Gründung gestellte und von der Kirche selbst und ihrem Oberhaupte ihr zugewiesene und garantirte Aufgabe lösen, als wissenschaftlicher Körper auch für die Zukunft ungeschmälert einnehmen muß **).

Mögen immerhin die Wege welche zur bessern Zukunft führen mannigfaltig sein, Einer ist's doch vor allen andern der allein mit Sicherheit und auf fester Grundlage zum wahren Ziele führt, es ist der Weg auf welchen das Christenthum die Staaten und Völker zu ihrem größern Wohlstande hinleitete. Mögen zu diesem Ziele hin die Heilsanstalten, in deren Besitze die katholische Kirche durch die göttliche Macht ihres Gründers reich ist, immerhin ein volles und blüthenreiches Leben zu entfalten im Stande sein wenn anders dieser Entfaltung freie Bewegung und unverkümmerte Kraftäußerung gestattet wird: neben dem Beistande und dem Thau der Gnade der von Oben herabträufelt und neben jener Vermittelung, welche der die Kirche leitende heilige Geist

*) Vgl. Tholuk's literarischen Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft 1849. Nr. 78.

**) Von welcher Ansicht und Absicht jene eben so frommen als wahrhaft gelehrten und um den Flor der Wissenschaften hoch verdienten Päpste ausgegangen sind, als sie Universitäten zur Pflege christlicher Wissenschaft gründeten

besorgt daß selbst die portae inferi in machtlose Opposition treten *), wird es doch das klare und bestimmte, das aus dem Grunde unüberwindlicher Ueberzeugung auftauchende kirchliche Bewußtsein ihrer glaubensfesten und glaubensfrohen Bekenner und Glieder sein, durch welches die gesegnete Wirksamkeit derselben bedingt ist. Das lebendige und klare, frische und gehobene kirchliche Bewußtsein der Glieder der katholischen Kirche ist es, welches diesem mystischen Leibe, dessen Haupt Christus ist **), Leben und Thätigkeit schafft; aus ihm quillt die fromme Begeisterung für Religion und Kirche, aus ihm ergießt sich der Strom beseligender Thätigkeit fürs Leben.

Soll aber das kirchliche Bewußtsein diese gehobene Stellung als Grundlage seiner Gesammtthätigkeit einnehmen, soll es dieselbe mit jener Festigkeit und Ausdauer behaupten welche allen Stürmen der Zeiten Trotz und Widerstand zu bieten vermag, so wird es nothwendig sein daß sich dasselbe gerade auf dem Grunde gläubiger Hingabe an das Wort der Kirche, als des unfehlbaren Bürgen für die objective Wahrheit desselben, erhebe zu einer wissenschaftlichen Verständigung über die großen Thatsachen des katholischen Christenthums, wie sie dem Theologen als solchem geziemt und wie sie das wahre Wesen der theologischen Wissenschaft ausmacht, auf deren Gebiete diejenigen vor Allen heimisch geworden sein und als Eingeweihte betrachtet werden müssen, welche durch Beruf und kirchliche Mission die Führer und Leiter Anderer sein sollen und an deren durch Glaube und Wissenschaft festgegründetem und zur Begeisterung gehobenem kirchli-

---

oder förderten, und mit welchen Prärogativen, mit welch' erhebendem Vertrauen sie und andere Kirchenhäupter, wenn sie die Lösung schwieriger kirchlicher Fragen bei den Männern der Wissenschaft nachsuchten, jene Facultät beehrten der sie die Pflege der theologischen Wissenschaft zugewiesen hatten, darüber läßt die Geschichte Niemand in Zweifel wenn er anders Sinn für Wahrheit und Achtung vor Thatsachen hat.

*) Matth. 16, 18.

**) Eph 1, 22. 4, 15.

chem Bewußtsein sich jenes aller übrigen Kirchengenossen entzünden, erwärmen und stählen muß.

Wir haben hiemit die Stellung ausgesprochen welche die theologische Wissenschaft zur Kirche einnimmt, und den Standpunct bezeichnet auf welchem und von welchem aus die Wirksamkeit unseres Organes zur Pflege und Förderung der katholisch-theologischen Wissenschaft thätig sein will.

Die Behauptung eines Theologen der Neuzeit daß die Theologie eben so durch die Wirklichkeit der Kirche bedingt sei wie das Bewußtsein durch das Leben *), schwebt auch uns in ihrer ganzen Gewichtigkeit und Tragweite lebendig vor Augen. Es ist das Leben der katholischen Kirche, es ist das alle Momente der Geistesthätigkeit umfassende religiöse Geistesleben wie es als Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein in ihrem göttlichen Stifter zur Vollendung gekommen ist, an dem sich das kirchliche Bewußtsein entzündet. Und dieses kirchliche Bewußtsein ist eben so ein vollendetes und gegebenes, als es das Alles durchdringende und beherrschende Prinzip ist; jenes Prinzip welches alles religiöse Wissen vermittelt, das der geistige Schlüssel zu den Geheimnissen der heiligen Schrift wird; das Prinzip welches den Pragmatismus der Geschichte schafft und die systematischen Bildungen bedingt, das Prinzip der Selbstvertiefung und der Wahrheit, das der Speculation goldreiche Schachte eröffnet und der Philosophie ihre Räthsel löset.

An sich genommen ist schon dieses Bewußtsein der Kirche der Kern der katholischen Theologie. Wo es sich aber bis zu jener Höhe und Reife erhebt daß es wissenschaftliche Verständigung seiner selbst wird, da tritt es als die wahre theologische Wissenschaft auf, welche in sich auf dem Grunde der höchsten Kirchenauctorität ihre feste und unwandelbare Stütze hat und aus sich das höhere Leben der Kirche zu schaffen vermag. Die wahre, theologische Wissenschaft steht mithin einerseits auf der festen Basis des kirchlichen unwandelbaren Bewußtseins das seine Stütze in der göttlichen Auctorität der Kirche selbst hat, andererseits aber wird sie nicht nur zur tüchtigen Schutzwehr und Schutzwaffe gegen feindliche Mächte, sondern

*) Dr. P. Lange, christliche Dogmatik. 605.

als wahre Blüthe jenes Bewußtseins zugleich zum lebenauffrischenden Prinzip in der Kirche, welches verhütet daß das kirchliche Bewußtsein nicht zu einer bloßen Antiquität wird und daß die Ueberlieferungen auf die es sich stützt nicht zu bloßen kirchlichen Alterthümern herabsinken.

Die Theologie als Wissenschaft kommt nicht von Außen an die christliche Religion heran sondern sie wächst aus ihrem Herzen hervor; sie ist die aus der Geistesnatur des Christen erwachsende Theologie, sie erhebt sich ganz aus der Tiefe jenes Bewußtseins, das die mit höherer Auctorität ausgerüstete Kirche bewahrt, und hat diese zur sichern Grundfeste, auf der sie ihr großes Lehrgebäude aufrichtet. Dieser Sicherheit, dieses festen Grundes und Bodens, dieser höhern Garantie für die objective Wahrheit ihres kirchlichen Bewußtseins sind sich diejenigen gar wohl bewußt welche durch das gegenwärtige Organ literarischer Thätigkeit sich an dem großen Ausbaue jenes Lehrgebäudes heiliger Wissenschaft betheiligen wollen; denn ihnen schwebt des großen Vaters der christlichen Theologie, des heiligen Augustins kräftiges Wort, das wir an die Spitze dieser Einleitung stellten, als Ausdruck ihrer Richtung lebendig vor Augen: „nulli dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.“

Aber dieser doppelte Impuls ist es auch, der das Gebäude der theologischen Wissenschaft als einer heiligen Wissenschaft, als der wissenschaftlichen Verständigung über den Inhalt des kirchlichen Bewußtseins zu Stande bringt. Geleitet von der göttlichen Auctorität der Kirche tritt dieser Inhalt des kirchlichen Bewußtseins heran an den vernünftigen Denkgeist des Menschen, und obwohl diesen die gewaltige Macht jener göttlichen Auctorität und die Allgewalt der Wahrheit, wenn auch nur noch im dunklen Gefühle und in unmittelbarer Wahrnehmung mehr geahnet als klar erkannt, zu jener frommen Hingabe nöthigt die wir den Glauben nennen, so bleibt er sich doch auch jener Auctorität bewußt, die wenn auch keine unfehlbare dennoch auf jenen Denkprinzipien beruht, welche des Schöpfers Hand in dem Geiste niedergelegt hat, den Er nach seinem Ebenbilde geschaf-

sen hatte. Die Thatsachen der göttlichen Offenbarung des Christenthums, als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins, treten heran an die eben so sicheren Thatsachen im selbstbewußten Geiste des Menschen und eine Vermittelung zwischen Beiden ist schon darum nicht abzuweisen, weil die selbstständige und freie Forschung des vernünftigen Denkgeistes nach den Gründen und nach dem Zusammenhange des Existirenden zu seinem guten Rechte gehört. Eine Verständigung über die großen Thatsachen des Christenthums und über den im Glauben aufgenommenen Inhalt des katholisch-christlichen Bewußtseins liegt daher ganz eigentlich in dem Wesen des vernünftigen Denkgeistes und sie wird dann erst zu einer wahrhaft wissenschaftlichen sich erheben, sie wird dann erst den Charakter der wahren theologischen Wissenschaft an sich tragen, wenn sie nicht blos dahin gearbeitet hat auf historisch-kritischem Wege die Thatsachen der Offenbarung nachzuweisen, dieselben als Momente des katholischen Bewußtseins zu constatiren und in ein durch ihren Grundgedanken bedingtes System zu bringen, sondern wenn sie erst noch durch eine vernünftige Forschung jene großen Thatsachen in ihrer Zusammengehörigkeit, in ihren realen Beziehungen und in ihrem Einklange mit den Thatsachen des selbstbewußten Geistes, dessen heiligstes Eigenthum und Recht das Denken und dessen Auctorität auf die Principien dieses Denkens gebaut ist, erkannt und auf eine eben so gründliche als klare Weise zur Darstellung gebracht hat, damit sie nicht etwa den Vorwurf jenes großen Denkers, der das Orakel und das Staunen seiner Zeit und seiner Nachzeit wurde und der an Glaubenstiefe und Festigkeit Niemanden je nachstand, auf sich lade wenn er ausruft: „negligentia mihi videtur, si, postquam in fide confirmati sumus, non studemus, quod credimus, intelligere *)“.

Es kann aber diese Verständigung und Vermittelung nun und nimmermehr auf dem bloßen Wege des begrifflichen Denkens erstrebt werden, denn dieses gehört ja, besonders in der Gestalt des anti-

---

*) S. Anselmus: cur Deus homo. c. 2.

ken Begriffes, einer ganz andern Lebenssphäre an und kann, da es blos Erscheinung aus Erscheinung, die allgemeine nämlich aus ihren Besonderungen erklärt, zu keiner ausreichenden d. i. wahrhaft wissenschaftlichen Verständigung führen und muß daher auf dem Gebiete der Religion als dem Gebiete der theologischen Wissenschaft fehlschlagen. Diese Verständigung kann allein nur auf dem Wege des geistigen Denkens ermöglichet werden, nämlich des Denkens welches der Lebenssphäre des Geistes angehört und die Idee zu erfassen vermag, dessen wahrhaftes Wesen es ist aus den Erscheinungen auf das Sein selbst zu gelangen. Dann aber und auch nur dann ist diese Verständigung eine wahrhaft wissenschaftliche zu nennen, denn dieser ist es nicht um die Verallgemeinerung des Besondern, um den bloßen Begriff auf dem Naturgebiete zu thun durch welchen noch kein Sein erschlossen wird, sondern um das Sein selbst zu welchem sie sich aus den Erscheinungen erhebt.

So wird die theologische Wissenschaft eine Gedankenmacht des Geistes in dessen innerstem Wesen ihr Object das religiöse Bewußtsein wurzelt, jenes Bewußtsein das in der heiligen katholischen Kirche als solcher, als Einer vom Gottmenschen selbst gestifteten und gegründeten die höchste Garantie der Wahrheit hat; eine Gedankenmacht welche zur heiligen Wissenschaft, zur Wissenschaft des Heiligen, zur Wissenschaft des Glaubens wird, einer Wissenschaft, vor welcher die Kirche nicht erzittert, vor welcher es denen nicht bangt, die des heiligen Glaubens Lenker zum praktischen Leben sind und das köstliche Glaubensgut zu bewahren von Dem bestellt wurden, der seine Kirche in alle Wege leitet und sie zum Siege führt. Die theologische Wissenschaft, als die Wissenschaft des Glaubens zur wissenschaftlichen Verständigung über sich selbst, sie ist desselben Geistes freie Gedankenmacht, in dessen innerstem Grunde auch der Glaube wurzelt. Frei ist sie, diese Gedankenmacht, wie der Geist frei ist dessen Eigenthum sie ist; denn der Glaube, ein Strahl der göttlichen Gnade von Oben, er ist auch ein Mitwerk des freien ergreifenden Geistes und es bleibt Gott was

Gottes, und dem Menschen was des Menschen ist. Gesichert wohl in seinem innersten Wesen stehet fest der Glaube durch die höhere göttliche Garantie der Kirche, aber diese Bürgschaft ist darum nicht weniger eine durch den vernünftigen Denkgeist vermittelte, der sie in ihrem tiefsten Wesen und in ihren letzten Gründen erfaßt. Die theologische Wissenschaft ist und bleibt als eine Gedankenmacht, die nicht in vorhinein in Opposition tritt oder sich durch die Irrgänge des Zweifels zur Wahrheit hindurch kämpfen und winden will, eine freie; denn sie ergreift das garantirte Glaubensobject mit der vollen Freiheit des Geistes und erhebt es zur Höhe und zur Klarheit jener Wissenschaft, welche durch vernünftige Verständigung über den Zusammenhang und die Harmonie beiderlei Thatsachen, sowohl derer welche als kirchliches Bewußtsein herangekommen sind als auch jener die im selbstbewußten Geiste liegen, den vollsten Abschluß der den Menschen möglichen Ueberzeugung und die heiligste Begeisterung für das heilige Gut der Glaubenswahrheit gewährt und welche, wie ein Theologe dieß mit prophetischem Seherblick erst in der katholischen Kirche der Zukunft realisirt sehen will, weder die Dogmen derselben zu machen noch zu vernichten weder umzusetzen noch zu zersetzen hat; sondern welche die Kirche als den objectiven Baum des Lebens studiren muß wie der Botaniker seine Pflanze, und welche in dieser Stellung als die Wissenschaft der höchsten Erfahrung selbstständig in freier Dienstbarkeit (besser wohl: in freier Geistesthätigkeit und wechselseitiger Unterstützung und Verständigung) die Kirche begleitet *). Doch dieß eben leitet auf die Reciprocität jener Wirksamkeit hin in welcher die theologische Wissenschaft zur Kirche getroffen wird.

Wie das Bewußtsein durch das Leben bedingt wird, so untersteht das Letztere auch wieder der Leitung des Erstern. Zwar steht das Leben der Kirche Dessen, der sie mit seinem Blute sich erworben, in höheren Gewalten und ihre Lebensbedingung ist von einer Macht getragen, welche stark genug ist um jede Zukunft zu garantiren, denn

*) Vgl. Die gesetzlich-katholische Kirche von Dr. P. Lange. Heidelberg, 1850. S. 115.

der heilige Geist leitet sie in alle Wege der Wahrheit und der Erkenntniß; allein es haftet doch auch dieß Leben der Kirche im Grunde des menschlichen Geistes, der ein freier Geist ist, und auch von ihm hängt die innere Bewegung, die Thätigkeit und die Gestaltung dieses Lebens ab. Je reifer das Bewußtsein im Leben der Kirche ist, je bestimmter und klarer dasselbe in der Verständigung über sich selbst durch die Wissenschaft geworden ist, je schöner es erblühet auf dem Grunde des geistigen Gedankens, je mehr es dadurch zu einer Gedankenmacht des Geistes geworden, um so beseligender wird es seine Macht im Leben der Kirche entfalten. Im Inneren desselben wird es dem vorhandenen Glauben zur Stütze, dem schwankenden zur Befestigung und dem gewichenen zur Anbahnung und Wiederkehr werden und dadurch unter dem befruchtenden Thau der Gnade von Oben jene Festigkeit der Ueberzeugung und jene religiöse Begeisterung begründen, welche allein das Leben der Kirche frisch und kräftig erhält und aus ihr all' das Heil entfaltet, das so reichlich vom göttlichen Pflanzer in sie hineingelegt ist.

Das Leben der Kirche, soll es seine ganze Fülle beseligender Wirksamkeit äußern, muß ein stets jugendlich frisches sein, belebt und entflammt durch den Hauch eines lebensfrischen Bewußtseins und gehoben durch die zauberische Macht des festen Glaubens der Berge zu versetzen vermag. Diese Lebensfrische aber trägt weder eine kanzleigestaltige Ueberwachung jenes Bewußtseins, das unter ihren Formen am Ende zu bloßen Alterthümern wird, in das Leben der Kirche hinein, noch vermag dieses ein blos äußerer Amtszwang in helle Flammen zu bringen. Nur wenn eine bis zur frommen Begeisterung erhobene Ueberzeugung aus dem Munde derer strömt, welche ihren Glauben erwärmt haben an dem heiligen Feuer der Wissenschaft, wenn aus ihnen jene Ueberzeugung spricht, welche in sich selbst klar und fest Leben und Licht um sich zu verbreiten vermag, dann wird an ihnen, an dem Lichte ihres Wortes und an der Kraft ihrer von Begeisterung gehobenen Rede das innere Leben des Glaubens Aller welche das kirchliche Bewußtsein tragen sich mächtig entzünden und

aus diesem heraus ein stets jugendlich-frisches Leben der Kirche sich entfalten.

Aber nicht blos zur Stütze des Glaubens wird die heilige Wissenschaft werden, sie wird auch den wankenden und gewichenen Glauben zu befestigen und zurückzuführen wissen. Aus den Herzen Vieler ist der Glaube gewichen, deßhalb erkaltet so sehr das kirchliche Leben und ein winterlicher Frost, der schon vieles Leben getödtet hat, droht mit großen Verwüstungen! Man erkennt die drohende Gefahr und es werden vielseitig Mittel aufgeboten um Wärme ins Leben zu bringen. Ob diese auch jederzeit im wahren Bedürfnisse der Gegenwart liegen, ob sie auch immer die geeigneten sind um ins Leben thatkräftig einzugreifen oder auch nur eingreifen zu können, mag schon die nächste Zukunft lehren; aber bedünken will es den redlichen und aufmerksamen Beobachter seiner Zeit daß so Manches vergriffen wird, daß so manches Heilmittel dem gegenwärtigen Zustande des Kranken nicht angemessen ist oder daß wenigstens Heilmittel unter Voraussetzungen — in Anwendung gebracht werden die nicht da sind und erst geschaffen werden müssen. Den Glauben wollet zuerst auf geeignetem Wege zurückführen in die Herzen der Menschen bevor ihr Häuser auf seine Fundamente erbauet, mit der Macht des Gedankens dringet zuerst in den Geist des Menschen um ihn zu einer vernünftigen Verständigung über sich selbst und über das Object seines kirchlichen Bewußtseins zu bringen, dann wird die Gnade von Oben einen zu befruchtenden Grund und Boden finden und auch umgekehrt wird sich der Satz als wahr erweisen: Credo ut intelligam! Unendlich erhaben ist das in Christo vollendete Weltbewußtsein über alles Wissen des Menschengeistes. „Es ist in der Macht des weltüberwindenden Geistes bezogen auf alles Geistesleben der Welt, es ist mit allem Heterogenen gespannt, es ist aller Geistesbildung ebenbürtig und überlegen, auf alle Fragen des Geistes vorbereitet, und in steter stiller großer Wechselwirkung mit der menschlichen Entwicklung des geistigen Lebens begriffen." Treffender und begeisterter konnte wohl kaum jemals die Hand eines Theologen die wahre Katholicität des Weltbewußtseins, wie es das Leben der katholischen Kirche trägt,

zeichnen. Darin liegt die große Versöhnung dieses Lebens mit dem Leben der Menschheit an allen Orten und Zeiten.

Soll aber diese Versöhnung zu Stande kommen, soll das Bewußtsein der Kirche in Einklang gebracht werden mit jenem des Menschengeistes, soll jenes in seiner weltüberwindenden Kraft hervortreten, soll es sich nicht blos als ebenbürtig sondern als wahrhaft überlegen erweisen aller menschlichen Geistesbildung und bereit dastehen auf alle Fragen, mit welchen der stets im Fortschreiten begriffene Geist des Menschen (und ist derselbe in Rückschritten befangen, um so mehr) an dasselbe herantritt, soll es sich in steter Wechselwirkung mit der allgemeinen Entwicklung des geistigen Lebens erweisen, so ist es doch wohl eine unabweisliche Forderung daß dieses Bewußtsein vor allem über sich selbst zu einer Verständigung gekommen sei welche dem Standpuncte der gleichzeitigen Bildung angemessen erscheint, daß es den Anforderungen, welche die Wissenschaft nach ihren unveräußerlichen Rechten und nach der innersten Natur des geistigen Lebens in welchem sie wurzelt an selbes stellt, ganz und gar zu entsprechen vermöge. Der Nachweis, daß dieses kirchliche Bewußtsein den praktischen Interessen des menschlichen Lebens aller Zeiten und Orten entgegen komme, daß es den praktischen Bedürfnissen wie sie aus dem tiefsten und wahrsten Grunde der allgemeinen Menschennatur nach ihrer empirischen und historischen Entäußerung auftauchen hilfeschaffend gegenüber stehe, ist wohl jederzeit im apologetischen Interesse jenes Bewußtseins der Kirche selbst mit nicht ungewandter Hand geführt worden; aber es ist auch die theoretische Seite des kirchlichen Bewußtseins durchaus nicht zu übersehen und der theologischen Wissenschaft bleibt es zur unerläßlichen Aufgabe, auf wissenschaftlichem Wege dieses enge Verhältniß durch eine Analyse des beiderseitigen Bewußtseins richtig und wahr zu bestimmen, um so auch die in der Kirche lebenauffrischende Kraft der Wissenschaft darzuthun und ihren belebenden Hauch auch auf ihrem Gebiete erkennbar zu machen.

Auf solche Weise wirkt die theologische Wissenschaft in heilbringender Reciprocität auf das innere Leben der Kirche. Es tritt aber an diese mehr apologetische Wirksamkeit auch noch eine polemische heran. Das Leben der katholischen Kirche ist kein

isolirtes kein aus der allgemeinen Lebensentwicklung herausgerissenes, es steht an und neben dem Universalleben des Menschen und eignet sich soferne die Entwicklungsmomente desselben mit seinem Lebensprinzipe im Einklange sind dieselben an, oder es stellt sich denselben sofern sie diesem Lebensprincipe feindselig entgegenwirken polemisch gegenüber und sucht sie mit der Kraft und Schärfe seiner siegreichen Waffen zu überwinden. Der Kampf, den hier die Kirche muthig zu bestehen hat und aus welchem sie schon so oft und laut unverlöschlichen Zeugnissen der Geschichte stets siegreich hervorgegangen ist, es ist der Kampf des geistigen Lebens, wie selbes die Kirche in ihren positiven Zeichnungen scharf markirt hinstellt, mit den mannigfaltigen Gestaltungen und Entwicklungen desselben wie sie auf dem Gebiete der Philosophie oder der vernünftigen d. i. durch die Vernunft allein geleiteten Forschung nach den Gründen und dem Zusammenhang der Existirenden auftauchen, es ist der Kampf der katholisch-christlichen Lebensanschauung mit jenen anderen, wie sie außer dem kirchlichen Gebiete auf dem Wege vernünftiger Forschung zur wirklichen Erscheinung kommen und gestaltgebend für das Leben der Menschen im Einzelnen oder im gesellschaftlichen Verbande werden.

Zwar ist dieser Kampf kein absolut nothwendiger oder gar ein in der Wesenheit beider, der Theologie und der Philosophie, selbst begründeter, wie dieß ein Artikel im Pariser Univers vom 19. Jänner d. J. die große Menge glauben machen wollte und wie man seiner Zeit annahm: es sei in der Philosophie falsch, was man in der Theologie als wahr behauptete. Ja selbst auch des begeisterten d'Alemberts Satz: „die Religion (als Substrat der Theologie) sei in das Herz des Menschen, die Philosophie aber in seinen Geist gelegt worden als sie ihre gleichzeitige Geburtsstunde feierten,“ kann nicht als bare Münze hingenommen werden, obwohl seine sonstige Behauptung: „sie sollen zusammenleben, unsterblich Eine neben der Andern, sich nicht trennen, in Zeiten der Prüfung eher sich einander nähern als einander zerstören“, reines Gold der Wahrheit enthält. Allein es ist doch nun und einmal dieser Kampf ein wirklich vorhandener geworden; sowohl die

psychologischen als auch die metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums sind mit den Systemen der neuern Philosophie in argen Conflict gerathen und Theologen, welche Anfangs unbefangen zur Stütze des Christenthums psychologische oder metaphysische Lehrsätze von dorther nahmen oder sich in guter Hoffnung der Leitung einer oder der andern philosophischen Schule (Kant — Jakobi — Hegel) überließen, sind am Ende zu Resultaten auf einem Gebiete erwacht, auf welchem die christlichen Pflanzen in eine arge Degeneration gerathen waren, an denen man kaum noch das christliche Gewächs erkannte *). Kann das Leben der Kirche ungefährdet neben diesen geradezu feindlichen Entwicklungen des Geistes stehen? Nie wird der christliche Dualismus sich jemals befreunden mit irgend einer pantheistischen oder monadistischen Weltanschauung, nie deren psychologische oder metaphysische Voraussetzungen zu Stützen des christlichen Glaubens und Wissens verbrauchen können, wohl aber den Einfluß fürchten müssen den sie auf die Geister üben und welchen sie, wie die jüngsten Erfahrungen darthun, nicht blos in den obern sondern auch bis in die untern Schichten der Völker hinein geltend zu machen wissen, bis sie endlich unverhohlen mit der Ausweisung des christlichen Lebens und Denkens hervortreten **). Wohl wird der Herr seine Kirche im Großen und Ganzen zu schützen wissen; allein der Freiheit der Individuen wird er nicht zu nahe treten, Tausende werden jenen Einflüßen erliegen und ins Verderben gerathen. Wer soll hier hervortreten auf das Feld des geistigen Kampfes? Ist es da mit einem mitleidigen, bedauernden Achselzucken und Jammern schon abgethan? Hilft ein vornehmes Ignoriren vor der Wucht des feindlichen Angriffes, oder kann ein Wenig abwartender und ausbeugender Politik das hereinbrechende Unglück beschwören? Werden alle die Vorkehrungen von Belang und Effect sein können welche in geschlossener Reihe selbst aus von Canzellen begränzten Räumen hervorgehen? Oder will man damit Hilfe

---

*) Hirtenbrief des Fürstbischofs Joseph Othmar an die gesammte Geistlichkeit der Kirchensprengel von Seckau und Leoben. S. 4. 5.

**) Vgl. Dr. Ehrlich's Randglossen zu Julius Fröbel's System der socialen Politik. Krems 1849.

bringen, daß man in jene unselige Alternative eingeht die Philosophie entweder als eine Empörerin gegen die Religion abzuschaffen oder sie zur demüthigen Magd dieser Königin zu erniedrigen? Welcher Rath hierauf zu ertheilen sei mag das ernste aber redliche Wort eines deutschen Denkers aussprechen: „Wenn auch die Philosophie jenes Licht, in welchem es ihr leichter wird den Schlüssel zum Verständnisse der Schöpfung und Erlösung aufzufinden und in rechter Weise zu gebrauchen, der Kirche verdankt, so doch keineswegs jenen Schlüssel selber. Wenn ferner die Religion (Kirche) sich im göttlichen Geiste einer Auctorität rühmen darf deren die Philosophie entbehrt, so ist diese doch darum nicht ohne alle Auctorität: sie besitzt sie im Denkgeiste. Und auf diese wenn auch irrthumsfähige Auctorität der Vernunft kann und darf die Philosophie so wenig verzichten als die Kirche auf die unfehlbare Auctorität des heiligen Geistes. Die Zumuthung: es solle die Philosophie sich bequemen die Magd der Religion (Kirche) zu sein heißt nichts anders als: Sie solle ihre Denkprinzipien aufgeben und dem bloßen Glaubensprinzipe sich blindlings in die Arme werfen, d. h. sie solle aufhören Philosophie zu sein. Gegen eine solche Zumuthung muß sie sich empören im Interesse der Wahrheit des von Gott erschaffenen Geistes, im Interesse der Religion selber, welcher sie nach Läugnung der Denkgesetze nicht einmal mehr Magddienste würde verrichten können. Duldet die Religion sie aber als freie Schwester, so muß letztere gegen die heilige Auctorität der erstern sich so wenig empören als sie sich gegen die Wahrheit empören muß. Wohl wird die Religion (Kirche) sich nicht herbeilassen mit jedwedem philosophischen Systeme eine Allianz zu schließen; aber mit der Philosophie als solcher, mit dem vernünftigen Denkgeiste braucht die Religion nicht erst eine Allianz zu schließen, sie ist vom Anbeginn geschlossen durch Denjenigen der sowohl der Schöpfer als der Erlöser der Welt ist" *). —

So wird es denn die theologische Wissenschaft sein welche diesen Kampf auf dem Gebiete des geistigen Lebens aufzunehmen und siegreich durchzuführen hat, die theologische Wissenschaft, deren Aufgabe es eben ist das Bewußtsein der Kirche zu einer wis-

*) Deutsche Volkshalle. 26. Jänner 1850.

senschaftlichen Verständigung über sich selbst zu erheben, eine Aufgabe welche ihr nur dann vollkommen gelingen wird wenn sie sich nicht blos damit begnügt jenes Bewußtsein aus seinen Quellen kritisch erhoben, diese in ihrem göttlichen und menschlichen Ansehen sichergestellt und das dogmatische Resultat des genannten Bewußtseins in Reihe und Glied geordnet d. h. systematisirt zu haben, sondern wenn sie die psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen des letztern wissenschaftlich begründet und jenen Resultaten der neuern philosophischen Systeme mit Evidenz und schlagender Schärfe gegenübergestellt hat so daß diese in ihrer Kraft gebrochen, ihrer scheinbaren täuschenden Wahrheit entkleidet und in ihrem schädlichen Einfluße auf das Geistesleben gehemmt werden, während die theologisch-wissenschaftliche Verständigung zur siegenden Macht erhoben wird in deren Besitze sie sofort mit Begeisterung ausruft: **Respondebo exprobrantibus mihi verbum** *).

Diese Stellung wurde aber auch von jeher in der Kirche der theologischen Wissenschaft im Verhältnisse zu ihr selbst zuerkannt, eine solche Reciprocität erwartete jene von der heiligen Wissenschaft, ein solches Vertrauen schenkten dieser die ausgezeichnetesten Männer der Kirche und unter ihren schützenden Flügeln unter dem fördernden Einflusse wahrhaft gelehrter Vorsteher erblühte die Theologie zu großer Herrlichkeit, zu den kostbarsten Früchten für die Erhaltung und Förderung des kirchlichen Lebens, das hinwieder stets zu sinken begann wenn der Flor der heiligen Wissenschaft schwand, wenn in herabgekommenen Zeiten übel berathene Vorsteher und Lenker des kirchlichen Lebens in blos administrativen Maßregeln das Heil suchten.

Von dieser Ueberzeugung aus ging auch der Entschluß welcher gegenwärtiges Organ zur gemeinschaftlichen Pflege höherer theologischer Wissenschaft nach ihrer theoretischen und praktischen Seite hervorrief. Die theologische Facultät begriff ganz ihre Stellung und ihr Beruf, wie er ihr durch ihre Gründung zu Theil

*) Ps. 118, 42

ward als der einer Vertreterin und Pflegerin der Wissenschaft des Glaubens, begeisterte sie zu dem Vorhaben auch ihrerseits an die große Restauration der Gegenwart heranzutreten und nach der Macht und Gewalt ihrer Sendung in der Kirche ihr Schärflein in die Wagschale zu legen damit die glückliche Wendung zum Bessern zur Entscheidung käme. Die neue Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse inner den Marken Oesterreichs bringt eine freiere Bewegung des kirchlichen Lebens in gute Aussicht, sie kann den größern Flor der theologischen Wissenschaft und ihren freien Flügelschlag wie er so ganz im Interesse der kirchlichen Gegenwart liegt unmöglich hindern, sie muß ihn fördern wollen. Die Oberhäupter der Kirche welche die neue Zukunft derselben in Oesterreich berathen haben sind gewiß mit jenem Vertrauen zur theologischen Wissenschaft erfüllt, das bereits in frühern Zeiten die Quelle großer Schöpfungen in dieser wurde, die Achtung von ihrer Seite wird denen nicht entgehen welche sich Verdienste um die Pflege der heiligen Wissenschaft zu erwerben suchen.

So mögen sich denn Vieler Hände zum heiligen Bunde für die treue Pflege katholischer Wissenschaft einigen. Es soll abgethan werden die Schmach welche in dem feindlich kecken Vorwurfe liegt daß die katholische Theologie rein in den Wind hineinarbeite weil sie noch nicht einmal die allerersten Grundsätze von Wissenschaft verstehe *). Unbekümmert um jenes Bedauern um jenen Tadel, dem jede weiter ausgreifende historisch-kritische Begründung und Beleuchtung als überflüssig erscheint **), der jedes tiefere Eingehen in die Schachte des auf den kirchlichen Glauben gegründeten und nach die-

---

*) H. Ewald Jahrb. der bibl. Wissenschaften. 2. Jahrb. 1849 S. 84

**) Daß auch ein egyptischer Ziegelstein beim Ausbau der theologischen Wissenschaft seinen großen Werth haben kann werden diejenigen schon zu würdigen verstehen welche bereits mit dem großen Bauplane des größten aller Architekten etwas vertrauter sind; welche es aber noch nicht sind, die mögen vor Allem diesen großen Plan studiren um auch den Werth der scheinbaren Kleinigkeiten würdigen zu lernen und als Theologen auch einem simplen Backsteine ein Interesse abzugewinnen. Vgl. Pletz theol. Zeitschrift. IX. 1

sem sich rectificirenden Wissens für ein leidiges Versteigen hält, wollen wir den Rath des großen Augustin im Auge halten der uns bei unsern theologischen Forschungen die Weisung gibt: „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas *).“

Wir glauben immerhin die Anschauung eines katholischen Laien welcher unter uns eben so durch seine edle christliche Gesinnung wie durch seine hohe Geistesbildung im rühmlichen Andenken steht zu der unserigen machen dürfen, wenn er schreibt: — — „die katholischen Wahrheiten sind eines Verständnisses fähig das allen Forderungen und Bedürfnissen des Denkgeistes entspricht und genügt, — — und ein ernstes Erkenntnißstreben verträgt sich nicht nur ganz wohl mit der kindlichen Treue gegen die Kirche sondern es muß sogar Fälle geben wo letztere nur durch ersteres geübt werden kann. — — Das mühsame Geschäft des christlichen Denkens wird deßhalb nicht verdächtig scheinen weil er mit seinem Lichtlein in Tiefen herabfährt die Andern zwar als finstere Abgründe vorkommen aus denen Er aber das edelste Gestein und kostbarste Metall, die das Licht des Himmels auf eine Weise wiederstrahlen wie Nichts sonst auf Erden, zu Tage zu fördern weiß. Auch zum wissenschaftlichen Forschen berufet und rüstet der Herr und Niemand kann den der Sünde zeihen der seine Kraft im Dienste der ewigen Wahrheit übt und der auf jenen Wegen vordringt auf welche ihn die himmlischen Salbungen locken. Der christliche Denker weiß und vergißt nicht daß die Offenbarung wie sie factisch und positiv und vollendet in der Kirche besteht zuvörderst nichts als unbedingte Anerkennung heischt, daß Erkenntniß nur demjenigen verheißen ist der den Willen des Vaters thut der im Himmel ist, daß alle gute Gabe von Oben kömmt und nur der Herr es ist der das Haus bauet. Wenn ihm also Freude wird in seinem Tagewerke, wenn der Segen des Himmels auf seiner Arbeit ruht so wird der Jubel seines Herzens zur Anbetung und von der Lichtwolke höherer Erkenntniß umschattet sinkt er gleich den Jüngern auf Tabor in den Staub und vernimmt in Freude das Wort: „Dieser ist Mein gelieb-

*) S. Aug. de vera relig. cap. 39 nro 72

Sohn an Dem ich Wohlgefallen habe! Den sollst Du hören!" Die Weisheit dieser Welt bläht auf, aber es gibt auch eine Weisheit die nicht aufbläht und nicht bloß die Erkenntniß unserer Nichtigkeit demüthigt sondern auch die Erkenntniß der menschlichen Hoheit! *)" Groß ist das Wort des heiligen Augustin: **Intelligere divina beatissimum est** **). Darum wollen auch wir eben sowohl auf das Lehrwort der Kirche in seiner geschichtlichen Begründung fußend als in uns selbst gekehrt und die großen Thatsachen unseres Selbstbewußtseins erfassend das Bekenntniß des hocherleuchteten Kirchenlehrers zu unserer Devise nehmen: **Ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem** ***).

Dr. und Professor Scheiner.

---

*) Dr. J. H. Pabst, der Mensch und seine Geschichte. Vorr. V. VI

**) S. Aug. de utilit. cred cap. 2

***) S. Aug. ctra Academ. l. III. cap. 20

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

1.

Die canonische Lebensweise der Geistlichen.

Ein Votum für Wiedereinführung derselben.

Erster Artikel.

Zur Geschichte der canonischen Lebensweise.

Immerdar lebt in der Kirche der Herr der von sich selbst sagt: „Siehe, Ich mache Alles neu.“ Offenb. 21,5. Wann immer daher es Noth that neues frisches Leben in der Kirche zu wecken, goß der Herr seinen Geist aus über besonders erwählte Glieder derselben um durch sie eingerissenen Uebelständen zu begegnen, Schwächen und Gebrechen abzuhelfen, den erstorbenen Glauben zu beleben, die Schlafenden aufzurütteln, die Schwankenden nnd Unentschiedenen zu stützen und zu kräftigen, den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens durch entsprechende Institutionen volle Genüge zu verschaffen.

In die große Zahl solcher im Laufe der Zeiten durch den Geist des Herrn in der Kirche hervorgerufenen heilsamen Institute gehört auch das Institut der canonischen Lebensweise des Clerus. Um dasselbe in aller seiner Bedeutung für die Kirche zu erfassen und zu würdigen ist es unerläßlich die Genesis desselben sich vor Augen zu halten.

Es wurzelt aber die Institution der canonischen Lebensweise des Clerus ganz und gar in den Zuständen der Kirche welche das Mönchthum in ihr hervorriefen.

Seit nämlich unter Constantin dem Großen das Christenthum der herrschende Cult im römischen Reiche geworden war hatte sich zwar überall die Masse des heidnischen Volkes nach und nach zu demselben bekannt, aber wie sich der große Theil derselben nur aus äußeren weltlichen Beweggründen der Kirche angeschlossen hatte in Gesinnung und Sitte aber dem Heidenthume noch zugethan blieb, so war und blieb die Religion derselben auch nichts als äußeres Schein- und Namenchristenthum. Als Repräsentant der Unzahl solcher Namenchristen stand selbst Constantin der Große da welcher, so sehr er mit allen Mitteln seiner Macht den Glauben der Kirche zum Staatscult zu machen strebte doch unter dem Namen eines Katechumen in seiner sittlichen Verfassung bis an sein Ende dem Heidenthume näher stand als dem Christenthume.

Neben dieser großen Menge von bloßen Namenchristen gab es in allen Ständen eine nicht geringere Zahl von Halbchristen, die ohne innerlich wiedergeboren zu sein zwischen Christus und der Welt getheilt unstät hin und her schwankten und deren Schaaren wie der heilige Augustin klagte an den Festtagen der Christen die Kirchen, an heidnischen Festen aber die Theater füllten.

Je mehr nun und je weiter die vom Geiste eines lautern und lebendigen Christenthums Ergriffenen das Unwesen dieses Schein- und Halbchristenthums um sich greifen sahen desto mehr fanden sie sich getrieben dieser verderblichen Richtung des Weltgeistes dadurch entgegenzuwirken daß sie die höchsten sittlichen Anforderungen des Evangeliums an sich zu realisiren strebten. Und fürwahr die Versunkenheit in die Welt konnte nur überwunden werden durch ihren natürlichen Gegensatz, den Geist der vollkommenen Weltentsagung und der gänzlichen Losreißung von allem Irdischen.

Dieser Geist der christlichen Ascese trieb die von ihm Ergriffenen anfangs hinaus in die Einsamkeit der Wüste wo sie als Anachoreten nur Gott und sich lebten. Wenn Paulus von Theben als Chorführer der Einsiedler gilt, so ward der Aegyptier Antonius nicht nur die Krone derselben sondern auch berufen die ascetische Lebensweise der Eremiten auf eine höhere Stufe der Voll-

kommenheit zu erheben. Als derselbe nämlich aus dem Castell in welchem er 20 Jahre wie im Grabe gelegen auf das Andringen seiner Freunde (J. 305) herausgetreten war, trieb der Ruf von dem wunderbaren Manne und das Streben der Nacheiferung Viele zu ihm in die Wüste. Sein Anblick und sein Wort fesselte sie also daß sie auf den umliegenden Gebirgen sich Zellen (μοναςήρια) bauten, in denen je Einer allein (μόναχος, Mönch) hausete um sich durch stete Ascese immer mehr zu erheben.

Diese Mönche wurden es aber bald inne, wie sich selbst ungenügend zur Erreichung des Zieles die Einzelnen seien, und welch' eigenthümliche Gefahren das Alleinstehen habe *). Es drängte sie darum zu Antonius um an dem überreichen geistigen Schatze und der Erfahrung desselben sich zu betheiligen; in demselben Maße ward aber auch Antonius von seiner Liebe gedrängt den seiner Leitung Bedürfenden Vater zu sein. So ward Antonius der eigentliche Patriarch des Mönchthums indem er durchdrungen und getrieben von dem lebendigen, organisirenden und darum Gemeinschaft stiftenden Geiste der Kirche die einzeln und zerstreut lebenden Anachoreten (die disjecta membra) um sich als den lebendigen Herzpunct sammelte und unter einander dadurch in Verbindung brachte, daß Alle nach der Einen Unterweisung und Anleitung des gemeinsamen Vaters Antonius ihre ascetische Lebensweise einrichteten.

Während das Mönchthum in Aegypten und im Orient immer weitere Verbreitung fand, wurde es noch zu Lebzeiten des Antonius auf eine höhere Stufe seiner Entwickelung gehoben durch Pachomius.

Dieser war als junger heidnischer Soldat durch die liebreiche Behandlung die er in einem christlichen Hause erfahren für den Glauben gewonnen worden und hatte sich sogleich nach erlangter Befreiung vom Kriegsdienste taufen lassen. Mächtig ergriffen vom Geiste des Christenthums hatte er sich bald darauf (circa 314) unter die Disciplin des greisen Anachoreten Palemon begeben der östlich vom Nil unweit Panoplis seine Klause hatte. Nachdem

---

*) Vae soli: quia cum ceciderit, non habet sublevantem se. Eccle. 4, 10

er in dieser an die zehn bis zwölf Jahre gestanden fühlte er sich eben so sehr gedrungen von dem in ihm waltenden kirchlichen Geiste als von Oben berufen ein Kloster (κοιν'οβιον, coenobium) d. h. eine gemeinschaftliche Wohnstätte für Mönche zu bauen. Und er baute dasselbe auf der Nilinsel Tabenne in dem bischöflichen Sprengel von Tentyrus in der obern Thebais.

So that Pachomius den in der Natur der Sache gelegenen nächsten Schritt auf dem von Antonius abgebahnten Wege, indem er das Band der geistigen Gemeinschaft welches bisher die Mönche umschlungen dergestalt sichtbar verkörperte daß er die bisher einzeln Wohnenden unter gemeinsames Dach und Fach brachte um so die schwächern Brüder durch die geregelte gemeinsame Lebensweise ihrem Ziele näher zu bringen.

Die sittliche Zuträglichkeit und der der Natur des kirchlichen Lebens entsprechende Charakter der klösterlichen Lebensweise leuchtete allen Christlichgesinnten so sehr ein daß die Klöster im Laufe des vierten Jahrhunderts nicht nur im Orient allgemeine Aufnahme sondern auch im Abendland Eingang fanden.

Was aber damals nicht wenig beitrug die Klöster zu bevölkern, das war der politische Zustand der römischen Welt. „Mit dem Uebertritte Constantins ward der Sieg des Christenthums über das Heidenthum nach Außen hin im Ganzen entschieden, aber es war damit auch ohne daß das Christenthum es gradezu bezweckt hätte der alten politischen Ordnung der Herzstoß versetzt. Schaute der Christ die Welt, ihre Interessen und Einrichtungen ohnehin mit anderen Augen an als der Heide dem die höhere Welt und damit die richtige Würdigung der niedern entzogen und verschlossen ist und konnte er zu Vielem was er darin wahrgenommen von dem erlittenen Drucke auch ganz abgesehen, nicht Ja sagen: so ist begreiflich wie ihm eine andere Ordnung der Dinge erwünscht werden mochte wenn sie auf dem betretenen Wege von Oben herab selbst angebahnt und herbeigeführt wurde. Allein man sah andrerseits auch recht wohl ein daß diese Neugestaltung ohne die mächtigsten Erschütterungen nicht ablaufen könne. Man fühlte die veränderte Richtung der Zeit. Jene Gesinnung die dem alten Staate

Sein und Form gegeben war dahin, die Stimmung der überwiegenden Mehrheit der jetzigen Bürger hatte mit der Begeisterung der waffenlustigen Römer in ihrem Grunde wie in ihrem Ziele keinen innern Zusammenhang. Ein ruhiger Umbau des alten riesigen Staatsgebäudes auf andere vielfach veränderte Grundlagen gab wenig Hoffnung. Die Einsichtigeren täuschten sich daher über die nahe Zukunft des Reiches nicht. Jede Brust erfüllte sich mit schweren Ahnungen. Sehr Viele glaubten sich an der Neige der Zeiten. Solches Vorgefühl lähmte den heitern Aufschwung im äußeren Leben, wer nicht ganz versunken war kehrte in sein Inneres ein. Die Christen mieden immer mehr die Welt um ihr Verhängniß zu meiden. So zogen sich denn das reiche Talent, der lebendige Glaube, der bedächtige Ernst, der keusche Sinn, kurz fast alles Edle aus den Aesten und Zweigen des öffentlichen Lebens zurück, mit banger Seele harrend des Schicksals welches der Krone des Baumes bereitet würde. Man sah sich zeitig um nach einer sichern Zufluchtsstätte und suchte die Einsamkeit. Fast Alles was nicht höhere kirchliche Pflicht in dem öffentlichen Leben zurückhielt flüchtete dahin oder man schuf sich um daran Theil zu nehmen Mönchszellen in Mitte geräuschvoller Städte*)."

So ging der allgemeine Zug der Zeit dem die Bessergesinnten folgten hin zum Kloster. Konnte und durfte der Clerus welchem der Kirchendienst das gänzliche Zurückziehen aus dem öffentlichen Leben untersagte dem gewaltigen Zuge dieser Zeitströmung sich entziehen?

Er konnte und durfte dieß um so weniger je klarer es einerseits gerade ihm sein mußte daß die immer höher steigenden Fluten dieses Stromes aus dem Leibe der Kirche (Joh. 7, 38) sich ergossen und daß der Ruf des Herrn zur Weltentsagung vorzugsweise an ihn ergangen, je offenbarer es andererseits war daß ein großer Theil seiner Glieder von dem Verderben der Welt ebenfalls ergriffen worden sei.

---

*) Histor. polit. Blätter. 7. Bd. S. 535 f.

Auch im geistlichen Stande, dem Träger christlicher Bildung und Sitte, gab es damals im Morgen- wie im Abendlande solcher Glieder nicht Wenige welche weit entfernt das Licht der Welt und das Salz der Erde zu sein durch ihren Weltsinn und ungeistlichen Wandel dem christlichen Volke zum großen Anstoß und Aergerniß waren. Laut den die Disciplin des Clerus regelnden Conciliarbeschlüssen der griechischen wie der lateinischen Kirche gab es im vierten und fünften Jahrhunderte Geistliche hohen und niedern Ranges welche ohne Scheu die Gebote Gottes wie die Gesetze der Kirche übertraten, es waren vorzüglich die Sünden und Laster des Geizes und der Habsucht, der Unmäßigkeit und der Unzucht welche an Gliedern des Clerus häufig geahndet werden mußten *).

Wenn schon dieses unter der Geistlichkeit eingerissene sittliche Verderben erleuchteten Kirchenhirten dringend ans Herz legen mußte demselben auf nachdrückliche Weise durch strenge Regelung des clerikalen Lebens und Wandels zu steuern, so machte die von der Häresie eingeschlagene rationalistische Geistesrichtung welche einen nicht geringen Theil des Clerus beherrschte den Kirchenregenten diese Sorgfalt zur unerläßlichen Pflicht. Denn „innerlich ohne ächt heiligen Sinn, ohne lebendigen Glauben, freuten sich Viele, die im Dienste der Kirche standen, der Welt und des Glücks mit ihrem Talente in der Oeffentlichkeit zu glänzen. Es lag ihnen die Versuchung nicht fern mit dem Scheine christlicher Gelehrsamkeit schimmern zu wollen, sollte auch die Treue gegen Kirche und Glauben darüber zum Opfer fallen. Geistliche Flittergestalten der Art ziehen in diesem Zeitraume zur Betrübniß der Kirche nicht wenige über die Bühne und zahlreiche Schaaren verwandten

*) Geiz und Habsucht: Conc. Nicaen. a. 325 can. 17 (Harduin. Acta concil. Paris. 1715 I. 330), conc. Carthag. a. 348 c. 10. 13 (ib. 687), Carthag. a. 397 c. 16 (ib. 963) u. a. 398 c. 102 (ib. 984), Laodicaen. a. 372 c. 5 (ib. 781), Hieronym. ad Nepotian. bei Gratian. D. 88 c. 9. u. a. — Unmäßigkeit: conc. Laodicaen. a. 372 c. 24. 55 (Hard. I. 786. 91), Venetic. a. 465 c. 13 (Hard. II. 798) u. a. — Unzucht: Nicaen. a. 325 c. 3 (ib. I 324), Carthag. a. 397 c. 17 u. a. 398 c. 46 (ib 963. 82), Arelat. II. a. 452 c. 3. 4 (ib. II. 773) u. a.

Sinnes als Troß hinter ihnen nach. Es wäre ein unnützes Ding gewesen diese kläglichen Erscheinungen des schal gewordenen Geistes, diese mißrathenen Früchte am Baume der Kirche bloß zu beseufzen, es wäre eine halbe Arbeit gewesen diesen Leichtsinn im Leben und in der Wissenschaft bloß theoretisch Lügen zu strafen und den täuschenden Schein zu zerstreuen. Es erforderte, das fühlten die edelsten Söhne der Kirche dieser Zeit, ein Sichselbstversenken in die Tiefen des Christenthums um sich vom göttlichen Glauben durchdringen und aufnehmen zu lassen. Nur dann und so konnte das Uebel an der Wurzel angegriffen, nur so der vielfach erkaltete und darum auch nimmer gehaltene Glaube abermals fest gegründet, ein religiöser Sinn erzeugt und ins Leben herausgebildet werden" *). Um diesen Zweck an dem im activen Dienste der Kirche stehenden Clerus zu erreichen erschien nichts geeigneter und entsprechender als denselben, so viel es seine öffentliche Stellung zuließ, an die klösterliche Lebensweise zu binden.

Wenn auch die Mönchsregel Basilius' des Großen Erzbischofs von Cäsarea in Kappadozien, welche das fromm beschauliche Leben der Klosterleute die er „Canoniker" (κανωνικους, regulares) d. h. nach der Regel Lebende nannte mit Handarbeit sowohl als wissenschaftlicher Thätigkeit verband, eben so für Geistliche als Laien berechnet war, so ist doch der Gedanke den Clericat mit dem Mönchthume lebendig zu verbinden zuerst in der abendländischen Kirche realisirt worden.

Nach dem Zeugnisse des heiligen Ambrosius **) war der durch seine Glaubenstreue gegenüber den Gewaltthätigkeiten des Arianismus ausgezeichnete Bischof Eusebius von Vercelli (340—371) in Ligurien (das heutige Piemont) der Erste welcher mit dem Clerus seiner bischöflichen Stadt im klösterlichen Verbande lebte. Sein Beispiel fand nicht nur Nachahmung in den Provinzen Italiens, auch der große Bischof Martinus von Tours (373—400) führte in Gallien die gemeinschaftliche Lebensweise des Clerus ein.

---

*) Histor. polit. Blätter a. a. O. S. 534

**) Epist. 82 ad Vercellenses in Baronii annal. ad a. 328 n. 22 ed. August. Vind. 1738 Tom. III. p. 477

Das größte Verdienst aber um die Pflege und Verbreitung dieses neuen Instituts erwarb sich der heilige Augustinus. Er war es der das Klosterwesen auf den Boden Afrika's verpflanzte. Was er nämlich zu Mailand aus dem Munde des Pontitianus über das Leben des heiligen Antonius und über die zahlreichen Klöster vernommen, hatte ihn zu seiner Bekehrung nicht nur aufs tiefste beschämt sondern auch sein ganzes Wesen so mächtig ergriffen daß der nach seiner Taufe (a. 387) in die Heimat Zurückgekehrte sich mit einigen seiner Freunde durch fast 3 Jahre von der Welt zurückzog und in strenger Ascese verbunden mit literarischer Thätigkeit nur Gott lebte. Doch hören wir aus seinem eigenen Munde wie er dazu kam das erste Kloster in Hipporegius zu stiften und als Bischof mit seiner Geistlichkeit nach klösterlicher Weise zu leben!

In einer Rede an das Volk von Hippo sprach sich darüber Augustinus also aus: „Ich kam als junger Mann in diese Stadt wie viele aus euch wissen. Ich suchte wo ich ein Kloster errichten und mit meinen Brüdern leben könnte. Alles weltliche Hoffen nämlich hatte ich aufgegeben und wollte nicht sein was ich sein konnte, ich suchte jedoch nicht zu sein was ich bin. Denn ich fürchtete so sehr das bischöfliche Amt daß ich, weil mein Ruf unter den Dienern Gottes schon etwas zu bedeuten anfing, dorthin nicht ging wo ich wußte, es sei dort kein Bischof. Einen Freund zu sehen, den ich meinte Gott gewinnen zu können und daß er mit uns klösterlich lebe, kam ich in diese Stadt mich sicher wähnend weil der Ort einen Bischof hatte. Aber man ergriff mich, ich ward Presbyter (a. 391). Gar nichts brachte ich mit, ich kam zu dieser Kirche blos mit den Kleidern angethan die ich damals trug. Weil ich aber damit umging in einem Kloster mit Brüdern zu leben gab mir der seligen Andenkens greise Valerius den Garten in welchem jetzt das Kloster steht. Da fing ich an gutgesinnte Brüder zusammenzubringen die mir gleich eben so wenig hatten als ich und mich nachahmten, auf daß, so wie ich meine geringe und armselige Habe verkaufte und den Erlös unter die Armen vertheilte, auch Jene thäten die mit mir sein wollten und daß wir sofort vom Gemeingut leben möchten; unser gemeinsames großes und überreiches Besitzthum sollte aber

Gott selbst sein. — Ich kam zur bischöflichen Würde (a. 395) und sah der Bischof könne nicht umhin sich stets leutselig gegen Alle zu beweisen die da kommen und vorübergehen; hätte dies der Bischof nicht gethan würde man ihn inhuman geheißen haben. Wenn man aber dieser Sitte im Kloster Statt gegeben hätte so wäre es unziemlich gewesen. Und deßhalb wollte ich in dem Gebäude des bischöflichen Hauses bei mir ein Kloster von Clerikern haben *)."

Auch über die Art und Weise wie das gemeinschaftliche Leben des heiligen Augustinus mit seinem Clerus gestaltet war gibt uns theils er selbst theils sein Biograph Possidius genügenden Aufschluß, der uns um so erwünschter sein muß je fruchtloser wir sonst überall nach der uranfänglichen Gestaltung der canonischen Lebensweise uns umsehen.

Zuerst frägt es sich: welche Personen bildeten eigentlich diese Eine clericale Familie? Nur der Bischof Augustinus und sein höherer zum Dienste der Kirche von Hippo geweihter aus den Priestern Diakonen und Subdiakonen bestehender Clerus. Nur diese zum eigentlichen Altar- und Opferdienste geweihten und deßhalb an den Cölibat gebundenen Geistlichen waren in der Lage ein gemeinschaftliches Leben zu führen.

Die gemeinsame Lebensweise dieses hipponensischen Clerus war aber wesentlich eine klösterliche. Wie die Mönche dieser Zeit sich stillschweigend durch den Eintritt ins Kloster oder durch ausdrücklich abgelegtes Gelübde an die evangelische Armuth, an die immerwährende Jungfrauschaft und den unverbrüchlichen Gehorsam gegen die Klosterregel banden so galten diese 3 Stücke auch als die Grundbedingungen des Lebens im geistlichen Kloster zu Hippo.

Wenn die Eine dieser Grundbedingungen, der Cölibat, für Jeden dieser Cleriker ohnedieß durch das Kirchengesetz zur Pflicht gemacht war und die andere derselben, der Gehorsam, sich als unerläßliche Forderung der häusliche Zucht und Ordnung von selbst

*) Sermo 1 de vita et moribus clericorum suorum in Opp. S. Augustini ed. Maurin. Venet. 1731 tom. V. pag. 1379 ss. bei Mansi Concil. collectio. tom. XIV. p. 217 ss.

verstand so war es besonders die evangelische Armuth und die gänzliche Besitzlosigkeit welche Augustinus den mit ihm lebenden Geistlichen gleichwie Mönchen als Hauptpunct ihrer Lebensregel vorschrieb.

Allerdings hing der Beitritt zur Gemeinschaft des clericalen Lebens von dem freien Willen der Einzelnen ab; aber weil das Wesen einer absoluten Gemeinsamkeit des Lebens den Besitz von Privateigenthum ausschloß so machte Augustinus mit Recht die vollständige Entäußerung von allem Eigenthume zur Bedingung der Aufnahme in sein geistliches Stift, ja nachdem dieses einmal gegründet war ertheilte er nur Solchen die höheren Weihen die sich zur gemeinsamen Lebensweise verpflichteten.

Er äußerte sich hierüber in seiner oben angeführten Rede an das Volk also: „Ihr Alle oder fast Alle wisset daß wir in dem Hause welches der Bischofshof heißt (quae dicitur domus episcopii) so leben, daß wir soviel möglich jene Heiligen nachahmen von denen die Apostelgeschichte sagt: Niemand nannte Etwas sein Eigen, sondern es war ihnen Alles gemeinsam... Sehet, so leben wir. Keinem in unserer Genossenschaft ist es erlaubt etwas Eigenes zu haben; aber vielleicht haben Einige doch Etwas? Das ist Keinem erlaubt und Die etwas haben, thun was unerlaubt ist. . und ich weiß daß Alle die mit mir leben wollen unser Gelübde, das Gesetz unseres Lebens kennen?" — Aber trotz dessen hatte es sich ums Ende des Jahres 424 herausgestellt daß nicht alle Glieder der geistlichen Genossenschaft dieses Gelübde unverbrüchlich gehalten, denn der Presbyter Januarius hatte dem Tode nahe ein Testament gemacht. Dieser Vorfall hatte eben den heiligen Augustinus veranlaßt die klösterliche Lebensweise seiner Geistlichkeit zum Gegenstande der öffentlichen Besprechung zu machen. Nachdem der Bischof seinen sowohl als der ganzen Gemeinschaft bittern Schmerz über diese im Widerspruch mit dem Gelübde derselben stehende testamentarische Verfügung ausgesprochen, erklärte er bezüglich der Andern noch Folgendes: „Auch das mag euere Liebe wissen daß ich meinen Brüdern die mit mir leben gesagt habe: es solle Jeder sein etwaiges Besitzthum verkaufen und vertheilen

oder durch Schenkung zum Gemeingut machen. Er hat ja die Kirche durch welche uns Gott ernährt. Und ich habe bis Epiphanie Frist gegeben derer wegen, welche entweder mit ihren Geschwistern nicht getheilt und was ihnen gehörte bei diesen zurückgelassen oder noch nicht über ihr Eigenthum verfügt haben weil man das gesetzliche Alter abwartete. Mögen sie damit thun was sie wollen wenn sie nur mit mir arm sein wollen im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Wenn aber Einige dieß vielleicht nicht wollen, so hatte ich wie ihr wisset fest bestimmt Niemanden zum Cleriker zu weihen außer er wolle mit mir leben, so zwar daß, wenn er von seinem Gelöbnisse zurücktreten wolle, ich ihm mit Recht die clericalische Würde nähme. Sehet, in Gottes und eurer Gegenwart ändere ich diesen Beschluß; die so etwas Eigenes haben wollen, denen Gott und seine Kirche nicht genügt mögen bleiben wo sie wollen und können, ich nehme ihnen den Clericat nicht. Ich will keine Heuchler haben. Es ist Sünde wer weiß das nicht? von seinem Gelöbnisse abzufallen, aber schlimmer noch ist es ein gutes Vorhaben zu heucheln. Ich sage: wer den Verband des gemeinsamen Lebens das in der Apostelgeschichte gepriesen wird verläßt der fällt von seinem Gelübde ab, der fällt ab von seiner heiligen Profeß. Er achte auf den Richter, auf Gott nämlich nicht auf mich. Ich entziehe ihm die geistliche Würde nicht. Wie groß die Gefahr sei habe ich ihm vor Augen gestellt, er thue nun was er will. Denn ich weiß wenn ich Einen der so thut degradiren wollte, so wird es ihm weder an Beschützern noch Fürsprechern fehlen hier und bei den Bischöfen die da sagen würden: Was hat er denn Übles gethan? Er kann diese Lebensweise mit Dir nicht ertragen, er will außerhalb des Bischofhofes wohnen und vom Eigenen leben, soll er deßhalb sein Clericat verlieren? Ich aber weiß welch eine Sünde es sei etwas Heiliges zu geloben und es nicht zu erfüllen (Eccle. 5, 4),. Dieß genüge euch unterdessen. Was ich mit meinen Brüdern werde ausgetragen haben, werde ich euch bekannt geben. Ich hoffe aber Gutes. Denn Alle folgen mir gern und ich werde wohl nicht finden daß Einige etwas besitzen, es sei den aus religiösem Drange."

Nach dem Epiphanienfeste 425 theilte der h. Bischof das Resultat der mit seinem Clerus gepflogenen Untersuchung in einer neuen Ansprache dem Volke mit indem er sprach: „Ich verkündige euch, worüber ihr euch freuen möget. Alle meine Brüder und Cleriker die mit mir wohnen die Priester, Diaconen, Subdiaconen und meinen Neffen Patricius habe ich als solche erfunden wie ich sie zu finden wünschte.“ Augustinus erhärtete darauf dieses allgemeine Urtheil in Betreff Einzelner über deren Privatbesitz unter dem Volke mancherlei irrige Meinungen umliefen. Weil nun aber bei dieser Verhandlung alle Geistlichen Augustins ihr Verbleiben in der Gemeinschaft wiederholt angelobt hatten so erklärte jetzt der Bischof: „Wer von jetzt an etwas Eigenes besitzen, vom Eigenen leben und gegen diese unsere Anordnungen handeln wollte, der wird nicht etwa nur nicht mit mir wohnen sondern er wird nicht mehr Cleriker sein. Denn ich hatte gesagt, ich würde denen so sich dem gemeinsamen Leben nicht unterziehen wollten die geistliche Würde nicht nehmen.. Wie also Jeder, der da gewollt hätte, außerhalb wohnen und von dem Seinigen leben konnte und ich ihm den Clericat nicht genommen hätte, so kann ich jetzt, da ihnen unter Gottes Huld die gemeinsame Lebensweise genehm war, nicht zugeben daß Einer der da heuchlerisch wandelt und Eigenthum zu haben erfunden wird darüber letztwillig verfüge sondern ich werde ihn aus dem Verzeichnisse der Cleriker streichen. Er mag wider mich tausend Concilien anrufen, er schiffe wider mich wohin er will und halte sich auf wo er kann: mit Gottes Hilfe soll ein Solcher wo immer ich Bischof bin nicht Cleriker sein dürfen. Aber ich vertraue auf Gott und seine Barmherzigkeit daß, wie sie diese meine Anordnung freudig angenommen, sie dieselbe auch vollkommen und treu beobachten werden *).“

So war denn den Gliedern des Augustineums — es sei erlaubt die clericale Genossenschaft zu Hippo also zu nennen — die alles Privateigenthums sich begeben hatten Alles dessen sie zum Leben bedurften gemeinsam. Sie hatten aber nach dem Worte des

---

*) Sermo 2 de vita et moribus cleric. l. c. p. 1384 ss.

Apostels (1 Tim. 6, 8) keine andern Bedürfnisse als Nahrung und Kleidung und diese wurden gedeckt durch die Einkünfte aus den Besitzungen der Kirche und durch die Opfergaben der Gläubigen *). Augustinus nahm den Begriff der Gemeinsamkeit so strenge daß er selbst bezüglich der Kleidung vor seinen Geistlichen nichts voraus haben mochte. Er bat darum seine Gemeinde: Niemand möge etwa ein kostbares Gewand als für ihn besonders bestimmt darbringen denn wenn dasselbe auch dem Bischofe ziemte so doch nicht dem armen Augustinus. Nur eines solchen Kleides dürfe er sich bedienen das auch der Presbyter, der Diakon und der Subdiakon tragen könne. Sei es daher kostbarer so müsse er dasselbe nur verkaufen und den Erlös der Gemeinschaft zuwenden oder unter die Armen vertheilen **). Übrigens hielt Augustinus rücksichtlich der Kleidung, der Schuhe und des Bettzeuges die Mitte zwischen Glanz und Gemeinheit ***).

Wie Augustinus alle Glieder seiner geistlichen Genossenschaft in der Kleidung gleich hielt so auch in Speise und Trank. Man setzte sich im Augustineum gemeinsam zweimal des Tages Mittags und Abends zu Tische. Die Mahlzeit war frugal und einfach, nebst Kohl und Gemüse kam dann und wann der Gäste und der schwächeren Brüder wegen Fleisch auf den Tisch, Wein aber fehlte nie. Man bediente sich silberner Löffel, das Tischgeschirr war theils irden theils aus Holz oder Marmor. Augustinus liebte bei Tische eine religiöse Lesung oder Besprechung und um einer pestartigen Gewohnheit Einhalt zu thun stand über der Tafel geschrieben:

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam,
Hanc mensam indignam noverit esse sibi.

Selbst einige ihm sehr vertraute Bischöfe die als Gäste wider diesen Spruch sich verstießen tadelte er so scharf daß er mitten vom Essen aufstehen und sich auf sein Zimmer begeben wollte wenn man fortführe das Tischgesetz zu verletzen. — Damit sich Niemand beim

*) Vita S. Augustini auctore Possidio c. 23 in Opp. S. Aug. ed. Maur. tom. X append. p. 273

**) Sermo 2 l. c. p. 1389

***) Vita S. Aug. c. 22 p. 272

Tische im Trunke übernehme war es bestimmt wie vielmal für jeden Tischgenossen der Becher gefüllt werden dürfte. Wer von den Clerikern sich z. B. durch unbesonnenes Schwören vergangen hatte wurde durch Entziehung eines Bechers gestraft. Kein Glied der geistlichen Genossenschaft durfte auswärts weder des Abends noch Mittags speisen; nur das erlaubte der Bischof daß man etwa Kranken oder in der Genesung Begriffenen zum Genusse von dem Mittagsmahle Etwas schicken durfte *).

Wenn Augustinus überhaupt strenge Zucht in seinem geistlichen Hause handhabte und vorzüglich darauf hielt daß die Genossen desselben stets im Geiste der brüderlichen Liebe einander begegneten war er doch in einem Stücke besonders strenge. Für weibliche Personen nämlich war im Bischofshofe von Hippo keine Wohnstätte. Selbst seine leibliche Schwester, eine gottgeweihte Witwe und Vorsteherin des von Augustinus gestifteten Nonnenklosters, so wie die Töchter seines Oheims und seines Bruders, die sich ebenfalls dem Herrn verlobt hatten, mochte er nicht im Hause haben obwohl Concilienschlüsse dies gestatteten **). Denn, sagte er, wenn auch diese ihm nächst verwandten Personen keinen schlimmen Verdacht erwecken könnten, so könnten sie doch selbst des Beistandes anderer Frauenzimmer im Hause nicht entbehren und diese so wie andere zu ihnen kommende Personen ihres Geschlechtes könnten leicht Grund und Ursache großen Aergernisses werden. Um auch nicht von Ferne Grund zu üblem Denken und Reden zu geben sprach darum der Bischof selbst mit Frauen die ihn zu begrüßen ins Haus kamen niemals ohne Zeugen ***).

So war es denn der heilige Augustinus der sich nebst so vielen andern großen Verdiensten um die Kirche auch dieses erworben hat: die gemeinschaftliche Lebensweise des Clerus wenn auch nicht

*) Possidius c. 22. 25 l. c. p 272 ss. u. sermo 2 l. c. p. 1390

**) Possidius hatte hiebei im Auge: conc. Nicaen. a. 325 can. 3 (Hard. I. 323), Carthag III a. 397. c. 17 (ib. 963) u. Carthag. IV a. 398 c. 46 (ib. 982).

***) Possidius c. 26 l. c. p. 275

eingeführt doch vorzugsweise gestaltet und begründet zu haben. Das Augustineum von Hipporegius steht da als ein leuchtendes Vorbild für alle Jahrhunderte der Kirche. Ohne Zweifel blieb es auch nicht eine singuläre Erscheinung seiner Zeit in Afrika, denn wenn auch Augustinus selbst fürchtete die dem gemeinsamen Leben nicht holden Cleriker dürften sogar an Bischöfen Vertheidiger finden, so gab es doch damals der Bischöfe nicht Wenige die theils unmittelbar aus der Schule Augustins hervorgegangen theils von dem kirchlichen Geiste desselben durchdrungen waren. Sie Alle blieben gewiß nicht zurück in dem Streben, der Welt gleich Augustinus mit seinem Clerus den schönen Beweis zu geben wie gut und angenehm es sei daß die Brüder zusammen wohnen (Psalm 132). Denn es galt bei den geistigen Söhnen Augustins das Wort seines Schülers und Nachfolgers Eraclius: „Was wir immer an diesem Manne bewundern, verehren und mit Liebe umfassen, das glaubt man werde nur dann von uns in Wahrheit geliebt wenn wir unverdrossen es nachahmen" *).

Gewiß würde das Institut des gemeinsamen clerikalischen Lebens in der afrikanischen Kirche auch nach dem Erlöschen ihres leuchtenden Gestirnes Augustinus († 28. August 430) die sorgsamste Pflege gefunden haben, wenn es ihr vergönnt gewesen wäre dem Herrn unter äußerem gesicherten Frieden zu dienen. Wenn aber auch die Kirche Afrika's unter der Herrschaft des Vandalismus durch mehr als hundert Jahre (430—533) aus tausend Wunden blutete und kaum nothdürftig ihr Leben fristend nicht im Stande war die nur im Frieden gedeihenden Anstalten einer kirchlichen Blüthezeit zu pflegen, so hatte sich doch die Institution Augustins von Afrika auf den europäischen Continent hinüber gerettet und in Gallien, Italien und Spanien willkommene Aufnahme gefunden.

Denn laut eines Beschlusses der 2. Synode von Tours a. 567 lebten die Bischöfe des Frankenreiches in steter Umgebung ihres Clerus, also daß sie nicht nur zusammen wohnten sondern wo sie sich immer aufhielten wenigstens eine Zahl von Geistlichen um sich

---

*) Eraclii sermo in Opp. August. ed. c. tom. V p. 1523

hatten *). In solch steter Gemeinschaft mit Clerikern und Mönchen lebte auch Papst Gregor der Große (590—604) **). Ingleichen blieb das Institut des gemeinsamen clericalischen Lebens auch der zu Ende des 6. Jahrhunderts gepflanzten angelsächsischen Kirche nicht fremd, denn auf die Frage des Bischofs Augustinus, wie fortan unter den neubekehrten Angelsachsen die Bischöfe mit ihren Geistlichen leben sollten? gab ihm Papst Gregor (a. 597) die Weisung: er dürfe keineswegs von den in höheren Weihen stehenden Geistlichen sich absondern, er solle vielmehr in der Kirche der Engländer die Lebensweise einführen welche von Anbeginn der Kirche von den Vätern beobachtet wurde von denen Niemand Etwas sein eigen nannte sondern denen Alles gemeinschaftlich war. Nur den Clerikern der niederen Weihen die verheirathet seien und außerhalb der Gemeinschaft leben solle er die ihnen gebührenden Stipendien reichen. Bezüglich derer aber die gemeinschaftlich leben habe der Papst wohl nicht nothwendig zu erinnern wie da die Vertheilung des Gemeinsamen zu geschehen habe, wie Gastfreundschaft zu üben und Barmherzigkeit zu erweisen sei, denn Alles was übrig bleibe müsse auf fromme und religiöse Zwecke verwendet und verausgabt werden nach dem Worte des Herrn ***). Eben so bestand das gemeinsame Leben des Bischofs und seiner Geistlichkeit in Spanien gesetzlicher Weise. Das 4. Concil von Toledo a. 633 sah dasselbe als ein heilsames Mittel zur Bewahrung der clericalischen Sittenreinheit an

---

*) Can. 12: „Licet episcopus, Deo propitio, clericorum suorum testimonio castus vivat, quia cum illo tam in cella, quam ubicunque fuerit, sui habitent, eumque presbyteri et diaconi, vel deinceps clericorum turba juniorum, Deo auctore conservent: sic tamen propter zelotem Deum nostrum tam longe absint mansionis propinquitate divisi, ut nec hi qui ad spem recuperandam clericorum servitute nutriuntur, famularum propinqua contagione polluantur.“ (Hard. III. 359).

**) Joannes diaconus in vita Gregorii l. 2 c. 11 bei Thomassini vetus et nova Ecclesiae disciplina P. I l. 3 c. 5 ed. Lugdun. 1706 tom. I p. 631

***) Beda, histor. eccl. gentis Angl. l. 1 c. 27 in Opp. ed. Colon. 1688 tom. III p. 18 ss. bei Mansi conc. coll. X. 465

und gestattete nur kranken und betagten Geistlichen gesondert vom Bischofe zu wohnen *).

So galt denn mit Recht allen erleuchteten Kirchenmännern der früheren Jahrhunderte das gemeinsame Leben des Clerus als das beste Mittel die nothwendige Disciplin des geistlichen Standes aufrecht zu halten und ihn vor Verweltlichung zu bewahren. So oft daher die Bande der Ordnung und Zucht unter der Geistlichkeit meistens in Folge der Lockerung oder Auflösung der äußeren Lebensgegemeinschaft erschlafft waren und eine Wiederherstellung der verfallenen Disciplin Noth that, erschien den Männern apostolischen Geistes nichts Entsprechenderes zur Realisirung dieses Zweckes als die Wiedereinführung der geregelten oder canonischen Lebensweise.

Dies war um die Mitte des 8. Jahrhunderts besonders im Frankenreiche der Fall. Zuchtlosigkeit war im Clerus und Mönchsstande eingerissen, jener lebte nicht nach christlicher Vorschrift dieser nicht nach der Klosterregel. Obschon Concilien die Bischöfe zur Schärfung der Zucht mahnten **), würden doch bloße Synodalbeschlüsse

---

*) Can. 22: „Quamvis conscientiam puram apud Deum nos habere oporteat, tamen apud homines famam optimam custodire convenit, ut juxta praeceptum apostolicum non tantum coram Deo sed etiam coram hominibus vitae sanctae testimonium habeamus. Quidam enim hucusque sacerdotum non modicum scandalum creaverunt, dum in conversatione vitae non bonae famae exsistunt. Ut igitur excludatur deinceps omnis nefanda suspicio aut casus, et ne detur ultra saecularibus obtrectandi locus, oportet episcopos testimonium probabilium personarum in conclavi suo habere, ut et Deo placeant per conscientiam puram et ecclesiae per optimam famam.« Und can. 23: „Non aliter placuit, ut quemadmodum antistites ita presbyteri atque levitae, quos forte infirmitas aut aetatis gravitas in conclavi episcopi manere non sinit, ut iidem in cellulis suis testes vitae habeant vitamque suam sicut nomine ita et meritis teneant« (Hard. III. 585 ss.).

**) Conc. Vernense a. 755 can. 3: Ut unusquisque episcoporum potestatem habeat in sua parochia, tam de clero quam de regularibus, ad corrigendum et emendandum secundum ordinem canonicum spiritalem, ut sic vivant qualiter Deo placere possint (Hard. III. 1995).

dem Uebel kaum Abhilfe gebracht haben. Denn da es sich um die Reform der ganzen geistlichen Lebensweise handelte, so mußte dem überall sich darstellenden Bilde des zuchtlosen Wandels ein lebendiges Bild der canonischen Lebensgemeinschaft entgegenstellt werden. Der Mann der diese so nothwendige Reform des clericalischen Lebens zuerst in Angriff nahm und praktisch durchführte war der Bischof Chrodegang von Metz (742—766).

Auch er lebte der Ueberzeugung daß dem durch die allzu hoch gestiegene Lüderlichkeit der Hirten und der Untergebenen tief eingerissenen Verderben seiner Zeit nicht besser begegnet werden könne, als wenn der Clerus zur rechten Lebensweise (ad rectitudinis lineam) wieder zurückgeführt würde *). Diese rechte Lebensweise des Clerus war ihm aber keine andere als die der engsten und innigsten Lebensgemeinschaft des Bischofs und seiner gesammten Geistlichkeit welche dem Leben im klösterlichen Verbande so nahe als möglich kommen müsse. Als er sich demnach ums Jahr 755 an die Ausführung seines Planes machte und die Grundzüge desselben entwarf nahm er nicht wenige wesentliche Elemente aus der Regel des heiligen Benedict in sein Decret auf, welches Lebensnorm für seinen Clerus sein sollte damit dieser von Unerlaubtem sich fern halte, Fehlerhaftes ablege und von langen üblen Gewohnheiten lasse.

Chrodegang ging aber weiter als der heilige Augustinus, indem er den gesammten sowohl in höhern als niedern Weihen stehenden Clerus von Metz zu einer klösterlichen Lebensweise verband. Die gesammte zu solcher Gemeinsamkeit des Lebens sich verstehende Geistlichkeit wohnte zusammen in einem geräumigen Hause, das Chrodegang selbst Kloster (claustra) nannte (regul. cap. 3) und welches nächst der Kathedrale zum heiligen Stephan lag. Dasselbe bot jedem Cleriker eine besondere Zelle (mansio) zum Aufenthalt in jenen Tagesfristen welche die Hausordnung nicht für die Gemeinsamkeit in Anspruch nahm. Die Räumlichkeiten aber welche die ganze Congregation aufnahmen waren der Schlaf- und Speisesaal, das Capitel und das Oratorium. Personen des weiblichen Geschlechtes war das Kloster gänzlich verschlossen, männliche Laien durften dasselbe

*) Prologus regulae Chrodogangi b. Mansi XIV. 314

nur mit Genehmigung des Bischofs oder des Archidiakons und des Primicerius betreten (cap. 3). Die in der Stadt und den Vorstädten außerhalb des Klosters wohnenden Geistlichen welche sich der Congregation angeschlossen hatten waren verpflichtet sich wenigstens an allen Sonn- und Festtagen im Kloster zur gemeinschaftlichen Verrichtung des Nocturnum und Matutinum und zum Mittagstische einzufinden (cap. 8). Jeder in der Stadt als Gast sich einfindende Geistliche mußte im Kloster einkehren (cap. 4) und obwohl der Bischof ein eigenes Haus zunächst dem Kloster bewohnte war er doch häufig in diesem und speiste in der Regel gemeinschaftlich mit dem Clerus (cap. 21. 30.)

Als Grundbedingung des gemeinschaftlichen Lebens für die Canoniker (canonici, clerus canonicus) — so nannte Chrodegang die seiner Regel gemäß lebenden Geistlichen — stellte er nach dem heiligen Benedict die Demuth hin, diese Wurzel und Trägerin aller Tugenden, ohne welche freilich ein gemeinsames Leben in Friede und Liebe schlechthin unmöglich ist (cap. 1). Bei aller Demuth gegen einander sollte doch der von Gott selbst gesetzte Rangunterschied der Einzelnen von Allen beachtet werden: die Stufe der Weihe und das natürliche Alter wies Jedem seinen Standort und Platz an wo immer sie sich zusammenfanden (cap. 2). Die trennende Eifersucht sollte gänzlich aus ihrer Mitte verbannt sein, dagegen aber von Allen geeifert werden nach der vereinigenden und erbauenden Liebe welche die Schwächen der Brüder mit Geduld trägt und dieselben mit sanfter Gewalt auf den Weg des Bessern zieht (cap. 11). Niemand sollte sich daher unterfangen einen ihm Gleichstehenden zu excommuniciren oder zu mißhandeln, denn jede angethane Unbill sollte zur Kenntniß des Vorstandes gebracht werden; wer immer aber sich irgendwie vergangen sollte von Niemanden unter was immer für einem Titel in Schutz genommen werden (cap. 12. 13).

Zur Bewahrung der innern und äußern Sittenreinheit des canonischen Clerus schrieb die Regel wenigstens eine zweimalige Beichte des Jahres vor die das eine Mal vom Anfang der Faste bis hin zu Ostern das andere Mal in der Zeit von Mitte August bis Anfang Novembers dem Bischofe abgelegt werden mußte (cap. 14). Schwere

Verbrechen der Geistlichen z. B. Todtschlag, Hurerei, Ehebruch, Diebstahl u. dgl. wurden zuerst mit körperlicher Züchtigung, darauf mit Kerkerstrafe und endlich mit öffentlicher Buße geahndet; Ungehorsam, Trunk- und Streitsucht, Auflehnung und Wühlerei, so wie jede Uebertretung der Regel wurde nach fruchtloser Ermahnung und Beschämung mit Excommunication gestraft, der Unverbesserliche aber körperlich gezüchtigt (cap. 15. 17).

Die nach Vorschrift des Kirchengesetzes von den Geistlichen täglich zu verrichtenden Andachtsübungen mußten von den Canonikern gemeinschaftlich begangen werden und die Regel schrieb genau vor wann, wie und in welcher Gesinnung alle Theile des officium divinum von der Congregation zu singen seien (cap 4—7). Eben so hielt die Regel über strenger Beobachtung der kirchlichen Fastendisciplin, durch die ganze Quadragesimalzeit wurde in der geistlichen Genossenschaft nur einmal des Tages und zwar nach vollendeter Vesper gespeist und dabei die vom Bischofe vorgeschriebene Abstinenz eingehalten, überdieß war die in den übrigen Zeiten des Kirchenjahrs zu beobachtende Speiseordnung genau vorgeschrieben (cap. 20). Die Tischordnung war aber diese: an der ersten Tafel speiste der Bischof mit den Gästen und Fremden, ferner der Archidiakon und jene welche der Bischof beizog; an der zweiten die Priester, an der dritten die Diakonen, an der vierten die Subdiakonen und an der fünften die übrigen niedern Cleriker. An der sechsten Tafel saßen die Führer der Klosterknaben (die Regel nennt sie „abbates") und jene welche der Prior als Vorstand der Knabenschule beizog. An Sonn- und Festtagen wurde noch eine siebente Tafel gedeckt für die Canoniker welche auswärts in der Stadt wohnten. Während des Essens mußte Stillschweigen beobachtet werden, denn es wurde etwas Erbauendes vorgelesen (cap. 21). Ingleichen bestimmte die Regel (cap. 22. 23) genau Art und Maß der Speisen und des Trankes; den Canonikern wurde nebst Wein auch Bier gereicht und dann und wann gab es für dieselben außer der Mahlzeit noch eine besondere Erfrischung (consolatio). Für die erkrankten Glieder der Congregation war vorzügliche Sorgfalt angeordnet (cap. 28) und was jeder Canoniker an Wäsche, Kleidung und Fußbedeckung jähr-

lich anzusprechen habe war ebenfalls genau bestimmt; neue Talare jedoch erhielten nur die Aeltern, die Jüngern mußten sich mit den von diesen abgelegten begnügen (cap. 29).

Alle diese Lebensbedürfnisse der geistlichen Genossenschaft wurden aus dem Vermögen der Paulskirche zu Metz bestritten. Chrodegang hielt darum für gerecht und billig der Kirche von der man lebte gegenseitig auch das Seine zuzuwenden und verordnete deshalb: Jeder welcher dem canonischen Vereine beitreten wolle solle sein Besitzthum durch förmliche Schenkung der Kirche des heil. Paulus zuweisen. Aber den Zeiten Chrodegangs war es nicht gegeben, wie jenen des heiligen Augustinus, sich zu einer gänzlichen Entäußerung von aller Habe zu erschwingen; deshalb ward den der Congregation sich Anschließenden der lebenslängliche Nutzgenuß ihres Vermögens vom Bischofe zugestanden so daß sie dies nach ihrem Ermessen verwenden durften (cap. 31). Ebenso durfte jeder Canoniker ein ihm persönlich gereichtes Almosen oder Stipendium auch für sich behalten (cap. 32).

Das Haupt der gesammten canonischen Gemeinschaft war der Bischof; in seinem Namen und nach seiner Weisung leiteten die Congregation der Archidiakon und der Primicerius, denen die Regel gleichwie dem Küchen- und Kellermeister und dem Pförtner vorhielt wie sie geartet sein und ihr Amt verwalten sollten (cap. 25—27).

Damit allen Gliedern des Hauses die einzuhaltende Lebensordnung desselben stets vor Augen schwebe mußten dieselben sich täglich nach gesungener Prim ins Capitel begeben; hier wurde nebst einem Abschnitte der heiligen Schrift alle Tage auch ein Capitel der canonischen Regel vorgelesen, am Sonntage Mittwoch und Freitag aber anstatt desselben ein Tractat oder eine Homilie. Ueberdies wurden hier die Anordnungen des Bischofs kund gemacht und etwa eingerissene Unordnungen gerügt; auch die außerhalb des Klosters wohnenden Canoniker mußten sich des Sonntags im Capitel einfinden (cap. 8).

Das sind die wesentlichsten Puncte der Regel Chrodegangs und es ist kein Zweifel daß dieselbe nicht nur während der bischöflichen Regierung ihres Urhebers ihre volle Ausführung im Leben fand son-

dern auch unter dem Nachfolger desselben Erzbischof Angilram (768—791) genau und streng befolgt wurde *). Das Vorbild der gemeinsamen clericalen Lebensweise welches in Metz aufgestellt worden war weckte um so mehr Nacheiferung im Frankenreiche als Kaiser Carl der Große diesem Institute zur Reform des Clerus nicht nur seinen vollen Beifall zollte sondern auch die Aufnahme und Verbreitung desselben mit allem Nachdrucke seiner Macht unterstützte. Deshalb verordnete er a. 802: „Die Canoniker sollen vollkommen die canonische Lebensweise beobachten und im bischöflichen Hause oder in einem Kloster mit allem Fleiße zur canonischen Zucht angehalten werden" **). Zu Ende seiner Regierung scheint das canonische Leben in allen Diöcesen seines Reiches in voller Uebung gewesen zu sein, denn die a. 813 gehaltenen Concilien von Arles, Mainz, Rheims und Tours schärfen den Bischöfen ein über die genaue Befolgung der Regel des gemeinsamen Lebens der Geistlichen in ihren Diöcesen zu wachen ***) und das letztgenannte derselben z. B. verordnete: „Die Canoniker und Stadtgeistlichen welche in den Bischofshöfen wohnen sollen wie in Klöstern lebend alle zusammen in einem Dormitorium schlafen und in einem Refectorium essen damit sie leichter zur Verrichtung der canonischen Tagzeiten sich einfinden und über ihren Wandel und Verkehr belehrt werden können, auch sollen sie Kost und Kleidung nach dem Vermögen des Bischofs erhalten." Ja der Zudrang zu dem Institute der Canoniker war hie und da so groß daß die angeführte Synode von Tours z. B. verbieten mußte eine größere Zahl von Leuten in die Klöster derselben aufzunehmen als ihr Vermögen erlaube ****).

Deshalb konnte Carls Sohn und Nachfolger Ludwig der Fromme in Wahrheit bezeugen daß die meisten Bischöfe unter

---

*) Pagi critica ad ann. Baronii 766 und 791 ed. August. Vind. tom. IX col. 1271. 1368

**) Capitulare de a. 802 n. 22 bei Mansi XIV. 4

***) Conc. Arelat. can. 6. 8 (Mansi XIV. 60), Moguntiac. c. 9 (ib. 67), Rhemense c. 8. 25. 26 (ib, 78 s.), Turon. c. 23 (ib. 86).

****) Conc. Turon. c. 31 (Mansi XIV. 88).

Christi Beistand in frommer und gottseliger Gesinnung mit ihren untergebenen Geistlichen die canonische Lebensweise beobachten und an den meisten Orten die Regel derselben vollkommen gehalten werde *).

Trotz dessen war man aber doch an nicht wenigen Orten von der Regel Chrodegangs schon bedeutend abgewichen und nicht geringe Mißbräuche hatten in den canonischen Klöstern um sich gegriffen. So wurde die von Chrodegang vorgeschriebene strenge Clausur gar nachlässig gehütet. Es gab Bischöfe welche aus eitler Ruhmsucht nur darauf ausgingen eine recht zahlreiche Congregation des Clerus zu haben, sich aber weder um die leiblichen noch geistigen Bedürfnisse derselben im Geringsten kümmerten. Andere nahmen in ihre canonischen Institute nur der Kirche gehörige Leibeigene auf in der verwerflichen Absicht ganz willkürlich über diese Leute herrschen zu können welche von einer Klage gegen den ungerechten Bischof durch die Furcht vor Prügeln oder vor dem Rückfall in die Knechtschaft zurückgehalten wurden. In den meisten Congregationen hielt man die reichen Canoniker obwohl sie der Kirche wenig oder gar keinen Nutzen brachten in Kost und Kleidung besser als die Andern, eben so wurden an den meisten Orten der Gottesdienst und die kirchlichen Tagzeiten mit gar wenig Eifer und Erbauung gehalten **).

Diesen eingerissenen Uebelständen mußte man entgegentreten sollte anders der Zweck der gemeinsamen Lebensweise erreicht und das Institut der vita canonica nicht zur todten Form herabsinken. Zu diesem Ende ließ Kaiser Ludwig durch den Diakon Amalarius von Metz eine Anweisung über den Wandel der Geistlichen nach der Lehre der heiligen Schrift und der Väter zusammenschreiben. Diese 113 Capitel umfassende Anweisung legte der Kaiser den zu einem Concil im October 816 nach Aachen berufenen Bischöfen des Reichs vor, welche dieselbe nicht nur mit Bei-

*) Vorrede zum Concil von Aachen a. 816 (Mansi ib. 149).

**) Conc. Aquisgran. a. 816 can. 117. 118. 119. 121. 124. 126 ss. (ib. 230 ss.).

fall und Dank gegen den um die Bedürfnisse der Kirche so besorgten Herrscher annahmen sondern auch noch 32 Capitel hinzufügten zur Beseitigung der oben angedeuteten Mißbräuche und Schärfung der Regel Chrodegangs.

Der Kaiser ließ es aber keineswegs dabei bewenden diese Aachner Regel den Bischöfen des Concils zur Darnachachtung und Ausführung zu empfehlen und diese dem Eifer und guten Willen derselben zu überlassen. Vielmehr erklärte er dem in Aachen versammelten Episcopate zum Schlusse der Synode: er werde Anfangs September des folgenden Jahres kaiserliche Bevollmächtigte überall hin entsenden welche in allen Diöcesen durch den Augenschein sich überzeugen sollten, ob die Bischöfe den äußern und innern Bestand ihrer canonischen Institute den Aachner Satzungen gemäß hergestellt hätten. Dasselbe machte er unter Beischluß der Aachner Regel in einem Umlaufschreiben allen zu Aachen nicht erschienenen Erzbischöfen kund *), die nun nicht unterlassen konnten ihren Provinzialbischöfen die Ausführung der zur Förderung und Hebung der Religiosität entworfenen Regel (regula augendae religionis) dringend ans Herz zu legen **).

Wir dürfen nicht zweifeln daß dieses energische Zusammenwirken der Staatsgewalt und des Episcopates zur Aufrechthaltung der canonischen Lebensweise des Clerus hervorgerufen war durch die immer höher steigende und weiter um sich greifende Richtung des Zeitgeistes welcher, ein Geist roher sinnlicher Weltlust und Barbarei, auch den geistlichen Stand mehr und mehr in seine Strömung zu ziehen drohte. Und leider war es den christlichen Elementen dieser Zeit nicht gegeben Meister zu werden über den verderblichen Weltgeist. Denn mit jedem Zehent des 9. Jahrhunderts schritt auch der nur dem Materiellen und Irdischen zugewendete Sinn vorwärts und

---

*) Die kaiserliche Encyclica gerichtet an die Erzbischöfe Sichar von Bordeaux und Magnus von Sens bei Mansi XIV. 277 ss.

**) Epistola Hetti archiep. Trevir. ad Fretarium Tullensem (Mansi ib. 311 s.).

die große Masse des Clerus war von demselben nicht weniger ergriffen als die hohen und niedern Schichten aller übrigen Gesellschaft.

Um nun den geistlichen Stand vor der ihn so sehr bedrohenden allernächsten Gefahr der Verweltlichung zu bewahren gab es in der That kein anderes Mittel als denselben an das Gesetz des gemeinschaftlichen Lebens zu binden. Aber die zersetzenden und auflösenden Kräfte waren schon zu Ludwigs des Frommen Zeit so stark daß das ergriffene kirchliche Heil- und Bindemittel sich wenn auch nicht ganz unwirksam doch nicht ausreichend und nachhaltig erwies; es hielt wohl den Clerus auf einige Zeit in äußerer Zucht und Ordnung, vermochte ihn aber über seine Zeit und das Streben und Treiben derselben besonders deshalb nicht zu erheben weil Chrodegangs Regel selbst ein zersetzendes, die Gemeinschaft des clerikalen Lebens nach und nach zerstörendes Element in sich aufgenommen hatte.

Diese wunde vom Gifte der Welt angefressene Stelle war das 13. Capitel dieser Regel, welches die in die Congregation Eintretenden wohl verpflichtete sich ihres Vermögens durch Schenkung an die Kirche zu entäußern, ihnen aber doch gestattete sich den lebenslänglichen Nutzgenuß desselben vorzubehalten. Chrodegang selbst verkannte keineswegs das Unvollkommene, Mangelhafte und Kranke dieser Bestimmung *), aber indem er sich zu diesem Zugeständnisse an den Weltsinn seiner Geistlichen herbei ließ

*) Er wies Eingangs des Capitels auf die Kirche zur Zeit der Apostel hin wo die Gläubigen vom Geiste der Liebe und Gemeinschaft getrieben sich all' ihres Besitzthumes begaben, den Erlös aus dem Verkaufe ihrer Liegenschaften zu den Füßen der Apostel niederlegten und Niemand wagte Etwas sein Eigen zu nennen indem Allen Alles gemeinsam war. Aber solch' vollkommene Entäußerung aller irdischen Habe sei seiner Zeit unerschwinglich: sed quia nostris temporibus persuaderi non potest, saltem vel in hoc consentiamus, ut ad aliquantulamcunque similitudinem conversationis eorum nostros animos contrahamus; quia nimis inerter tepidaeque ac remissae devotionis est, ut quod omne vulgus pro Dei nomine consensit, nos qui peculiarius canonicis ordinibus inservire debemus, quantulamcunque in partem in hanc perfectionem non consentiamus. Mansi XIV. 328

hatte er seinem Institute selbst den Todeskeim eingepflanzt. Denn dadurch daß die reichern Canoniker mit dem Erträgniße ihres Besitzes nach Belieben schalten konnten und dasselbe gewöhnlich auf ihre Person verwendeten war die Gleichheit und Gemeinsamkeit Aller in Allem schon aufgehoben und dem in der That nur allzu bald in die canonischen Stifte eindringenden Luxus des Lebens die Pforte geöffnet worden.

Die Synode von Aachen a. 816 heilte diese wunde Stelle der canonischen Regel nicht und so geschah es daß den Statuten derselben gemäß unter nachdrücklicher Einwirkung des Kaisers wohl an den meisten Orten des Reiches die Geistlichkeit zur gemeinschaftlichen Lebensweise verhalten wurde, daß aber auch der Weltgeist in diese wiederhergestellten oder neu errichteten Stifte der Canoniker mit einzog.

Die so strenge Vollziehung der Aachner Beschlüsse von Seiten der Staatsgewalt hatte insbesondere die Folge daß in größern Städten nicht blos an der bischöflichen sondern auch an andern Kirchen Collegien von Canonikern entstanden welche ein Propst (praepositus) leitete, dergleichen der zu Chalons an der Kirche des Martyr Marcellus, zu Bellay der an der Peterskirche und zu Maçon der bei St. Vincenz waren *). Dennoch gab es immer der Cleriker nicht Wenige die sich in ihrer Liebe zur Ungebundenheit einer geistlichen Genossenschaft nicht anschließen mochten. Diese regellos Lebenden wurden acephali genannt und eifrige Kirchenmänner ließen es sich besonders angelegen sein solche Hauptlose zum Eintritt in eine Congregation zu bringen.

Wie sehr die Zucht in den canonischen Instituten schon unter Carl dem Kahlen (840—877) gebrochen war lehrt unter Andern das zu Pavia a. 876 von ihm gegebene Kirchenstatut, welches vom ganzen fränkischen Episcopate angenommen wurde und das im 8. Ca-

*) Den Canonikern zu Chalons wurde a. 873 die ihnen gehörige Laurentiuskirche welche ihnen durch längere Zeit entzogen worden war zurückgegeben; der Congregation der Canoniker zu Bellay die aus 50 Gliedern bestehen sollte schenkte der Bischof Odo a. 875 reiche Ländereien (Harduin, Acta conciliorum. Paris. tom. VI P. I col. 137. 163. 499).

pitel verfügte: Die Bischöfe sollen in den Städten nächst ihrer Kirche ein Kloster errichten und in demselben mit dem Clerus nach der canonischen Regel Gott dienen; sie sollen ihre Priester streng dazu verhalten daß sie ihre Kirchen nicht verlassen und anderwärts zu wohnen sich unterfangen *). Wenige Jahre darauf (a. 881) beschloß das in der Kirche der heiligen Macra zu Fimes (Finibus Remensis parochiae) gehaltene Concil um dem mit Macht einreißenden Verderben einigermaßen zu steuern: es sollen Abgeordnete des Königs alle Klöster der Canoniker in Verbindung mit dem Bischofe der Diöcese visitiren, den Wandel derselben prüfen, alle Unordnung abstellen und befehlen daß die nöthigen Räumlichkeiten wo sie fehlten hergestellt und wo sie aus Nachlässigkeit verfallen restaurirt würden. Auch sollte von ihnen ein genauer Bericht über den Besitz- und Personalstand der einzelnen Collegien an den König erstattet werden auf daß in Vereinbarung mit den Bischöfen hier die Minderzahl ergänzt dort die Ueberzahl vermindert würde **).

Während so in der andern Hälfte des 9. Jahrhunderts die canonischen Institute auf dem Boden des Frankenreiches innerlich mehr und mehr verfielen und darum auch der äußere Bestand derselben nur mit Noth aufrecht gehalten wurde, gingen sie in England unter den Einfällen der Dänen auf längere Zeit fast ganz zu Grunde. Durch die Einfälle dieser Barbaren wurden die meisten der geistlichen Genossenschaften zerstreut; ihre Glieder sogen in den Familien ihrer Freunde und Verwandten Liebe zum Vergnügen, den Geist der Unabhängigkeit und der Geringschätzung ihrer Regel ein. Jüngere Cleriker traten in den Ehestand, andere stürzten sich mit Hast in die Laster der Zeit zum Aergerniß ihrer bessern und frömmern Brüder. Die Wiederherstellung der Ruhe lud die Ueberlebenden zur Rückkehr in ihre Klöster ein, allein das Joch das ihnen ihre Tugend früher leicht gemacht hatte lag nun vielen unter ihnen mit unerträglicher Last auf den Schultern. Bei verschiedenen Gelegenheiten suchten sie sich von dem Zwange der alten Disciplin zu befreien, theilten un-

*) Harduin l. c. col. 172

**) Hard. ib. 352

ter sich die Einkünfte ihrer Kirchen, hatten ihre abgesonderten Haushaltungen und nahmen blos die Verpflichtung auf sich täglich im Chore dem öffentlichen Gottesdienste beizuwohnen. Aber auch diese Verbindlichkeit wurde bald hintangesetzt; sie begnügten sich mit den stellvertretenden Diensten Anderer und zogen sich auf die Meierhöfe welche zu ihren Pfründen gehörten zurück. In Gemächlichkeit und Trägheit zu schwelgen schien ihre Hauptaufgabe zu sein, die Pflicht dem Allmächtigen zu dienen überließen sie bezahlten Stellvertretern *).

Nicht erfreulicher war der Zustand der canonischen Collegien in den Ländern des Continents zu Anfang des 10. Jahrhunderts. Die Welt ging damals überhaupt mit Riesenschritten auf dem breiten Wege des Verderbens vorwärts. Mit ungemein düstern Farben schildert z. B. der Erzbischof Heriweg von Rheims auf der Synode von Trosly im J. 909 den irreligiösen und darum unglücklichen Zustand seiner Zeit **). Diesem allgemeinen Verderben waren wie insge-

---

*) Lingard's Alterthümer der angelsächsischen Kirche. Breslau, 1847 S. 234

**) Er redete den versammelten Episcopat also an: Oportet igitur ut quamprimum christianae religioni jam labenti jamque velut in praecipiti vergenti ac mundo in maligno posito vestro consilio et episcopali auctoritate succurratis. Videtis quam sit evidens furor Domini, et manus ejus ad feriendum extenta. Ecce enim quotannis, ex quo terram nostram ex parte aegra sterilitate damnatam aspicimus, quibus cladibus populus quotidie intereat videmus. Depopulatae urbes, destructa vel incensa monasteria, agri in solitudinem sunt redacti. ... Quae afflictio utique a Domino fit... Nostris potius et totius populi, quem regere debuimus, peccatis ista fiunt, quoniam iniquitates nostrae multiplicatae sunt super caput, et delicta nostra reverunt usque ad coelos. Fornicatio et adulterium, sacrilegium et homicidium inundarunt, et sanguis sanguinem tetigit... Nunc posthabito humanarum vel divinarum legum timore, contemptis edictis episcopalibus, unusquisque quod vult agit; potentior viribus infirmiorem opprimit et sunt homines sicut pisces maris, qui ab invicem passim devorantur; ac calcata iniquitate abundat ac convalescit iniquitas. Hinc est quod videmus per totum mundum rapinas pauperum, depraedationes rerum ecclesiasticarum. Hinc sunt assiduae lacrymae, pupillorum luctus... Omnis paene ordo omnisque status ecclesiae confusus ac temeratus est. Denique, ne nobis parcere videamur,

sammt alle klösterlichen Institute so vorzüglich die Stifte der Canoniker nach dem Zeugnisse desselben Erzbischofs anheimgefallen. Wo sie noch bestanden war die Zucht in denselben gänzlich aufgelöst, besonders auch aus dem Grunde weil der weltliche Arm häufig den reichen Collegien der Stiftsgeistlichen Laien als Pröpste aufdrang welche nicht nur die Güter und Einkünfte derselben verschlangen sondern auch die canonische Lebensweise gänzlich zu Grunde richteten *).

qui aliorum errata corrigere debemus, episcopi dicimur, sed episcopale officium non implemus. Ministerium praedicationis relinquimus; eos qui nobis commissi sunt videmus Deum deserere et in pravis actibus jacere et tacemus nec eis manum correctionis tendimus: sed etsi aliquando quaedam dicere coeperimus, quae carnalibus eorum animis valeant displicere, dicunt de nobis quod in evangelio Dominus de sedentibus in Moysi cathedra dixit (Matth. 23).« Harduin l. c. 505 s.

*) Conc. Troslejan. cap. 3: De monasteriorum vero non statu, sed lapsu, quid dicere vel agere debeamus, jam paene ambigimus. Dum enim, mole criminum exigente, et judicium a domo Domini incipiente, quaedam a paganis incensa vel destructa, quaedam rebus spoliata et ad nihilum prope sint redacta, si tamen quorumdam adhuc videntur superesse vestigia, nulla in eis regularis formae servantur instituta. Sive namque monachorum, seu canonicorum, seu sint sanctimonialium, propriis et sibi jure competentibus carent rectoribus; et dum contra omnem ecclesiae auctoritatem praelatis utuntur extraneis, in eis degentes partim indigentia, partim malevolentia, maximeque inhabilium sibi praepositorum faciente inconvenientia, moribus vivunt incompositis, et qui sanctitati religionique caelesti intenti esse debuerant, sui velut propositi immemores, terrenis negotiis vacant. Quidam etiam necessitate cogente monasteriorum septa derelinquunt et volentes nolentesque saecularibus juncti saecularia exercent... Nunc in monasteriis Deo dicatis monachorum, canonicorum et sanctimonialium abbates laici cum suis uxoribus, filiis et filiabus, cum militibus morantur et canibus... Quousque privilegia sunt servata status ecclesiastici, profecit in augmentum sui conservatus a Deo status regni. At postquam haec coeperunt parvipendi, labefactatus de die in diem, et jam paene in nihilum redactus est ille qui quondam florebat vigebatque status hujus regni; et ita inolevit malum, quod jam a transactis retro coeperat annis, ut jam principalis potestas putet sibi licere, secus-

So sehr aber die Bessergesinnten dieser Zeit die Ausartung und den Verfall der canonischen Lebensweise beklagten, für eine radicale Heilung des Uebels war das 10. Jahrhundert ganz unempfänglich und unzugänglich. Das Uebel fraß wie der Krebs immer weiter um sich und es blieb am Ende nichts Anderes übrig als die bereits eingetretene gänzliche Auflösung des innern Lebens der canonischen Institute durch den Schlußact ihrer äußern Aufhebung zu constatiren. Die unverbesserlichen Canoniker wurden aus ihren Klöstern hinausgeworfen und Mönche in dieselben verpflanzt. So sah sich Erzbischof Adalbert von Metz a. 942 gezwungen die liederlichen Chorherren des Arnulfsstiftes zu Metz von wo vor zweihundert Jahren ein so schöner Aufschwung der canonischen Lebensweise ausgegangen war davon zu jagen und das Kloster mit Mönchen zu besetzen *). Eben so mußte Erzbischof Adalbero von Rheims a. 972 mit den Canonikern von Mosom verfahren **).

Wo aber die kirchlichen Obern dem weltlichen Treiben in den Chorherrnstiften kein solches Ende machten, dort lösten die Canoniker die längst irregulär geworden und sich selbst säcularisirt hat-

---

quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilire, et duce s. spiritu statutum a patribus ecclesiae ordinem pervertere. Hard. ib. 510 s.

*) Der Erzbischof selbst sagt: Monasterium b. Arnulfi, quo videbatur coadunatio clericorum, utque veridice dicam et sub testimonio totius ecclesiae, acephalorum sub specie canonicorum regulae existere; succrevit ardor summi desiderii, ut qui illorum mores et vitam incorrigibilem noveram (namque et hoc experientia diversarum admonitionum antea cum nostris expertus eram suffraganeis) quo potioribus et vitae praestantissimis ipsius loci praebendam converterem disciplinis. Hujus siquidem deliberationis summa fuit, ut eos inde expellerem, et Deo auctore vitam instituerem monasticam, nisi se ipsos sanctae illius subderent vitae. Sed hoc quasi despectui habentes, ut erant jurati coetu, maluerunt esse pares in imperfectionum consensu. Hard. ib. 587 Einige der ausgetriebenen Canoniker (furoris stimulo veluti de paternis reditibus accensi) klagten beim Landesherrn über das ihnen entrissene Eigenthum, aber der Herzog von Lothringen konnte nicht umhin das Verfahren des Erzbischofs gut zu heißen.

**) Hard. ib. 687 s.

ten die bisher beobachtete lockere Lebensgemeinschaft selbst auf. So in Deutschland nach dem Zeugnisse Tritheim's der in der Chronik von Hirschau zum Jahr 975 bemerkt: unter Erzbischof Theodorich von Trier warfen die Canoniker der Hauptkirche das Joch der regulären Lebensweise von sich; dem bösen Beispiele derselben folgten die Canoniker des heiligen Paulinus zu Trier so wie die zu Coblenz, Mainz, Worms, Speier und an sehr vielen anderen Kirchen zwar nicht zu einer und derselben Zeit aber getrieben von demselben Geiste der Unfrömmigkeit *).

Nicht minder ausgeartet als in Frankreich und Deutschland war das Leben der Canoniker um dieselbe Zeit in England. Hier trat aber unter der Regierung König Edgar's (959—975) der Erzbischof Dunstan von Canterbury als Reformator der alten Kirchendisciplin auf, indem er unterstützt vom Könige und in Verbindung mit den ihm gleichgesinnten Bischöfen Oswald von Worchester und Ethelwald von Winchester besonders auch der Zuchtlosigkeit der Canoniker den Krieg ankündigte. Aber zu einer Umkehr auf den Pfad der Regel und Zucht wollten auch hier die Wenigsten sich verstehen **). Es blieb darum nichts übrig als nach dem Vorgange anderer Länder die Unverbesserlichen aus ihren Collegien zu verjagen und in dieselben Mönche einzuführen. Nachdem hiezu Papst Johannes XIII. seine Zustimmung gegeben ***) und König Edgar

*) Van Espen jur. eccl. P. I tit. 7, c. 2 ed. Colon. 1748 fol. tom. I pag. 32. s.

**) Die Annalen v. Winchester schildern die dasigen Canoniker also: Clerici illi, nomine tenus canonici, frequentationem chori, labores vigiliarum et ministerium altaris vicariis suis utcunque sustentatis relinquentes, et ab ecclesiae conspectu plerumque absentes septennio, quidquid de praebendis percipiebant, locis et modis sibi placitis absumebant. Nuda fuit ecclesia intus et extra. Eben so ungünstig schildert dieselben Wolstan: Erant canonici nefandis scelerum moribus implicati, elatione et insolentia atque luxuria praeventi, adeo ut nonnulli eorum dedignarentur missas suo ordine celebrare; repudiantes uxores, quas illicite duxerant, et alias accipientes gulae et ebrietati jugiter dediti. Beide Zeugnisse bei Lingard a. a. O. S. 250

***) In seinem Schreiben an König Edgar sagt der Papst von den Canonikern des alten Peter und Paulsklosters zu Winchester: canonici — Domino, episcopo et omnibus catholicae fidei cultoribus ex patentibus culparum

die Bischöfe seines Reiches nachdrücklich in öffentlicher Versammlung dazu aufgefordert hatte *), wurde auf der Synode zu Canterbury a. 969 der Beschluß ausgesprochen: alle Canoniker, Priester, Diakonen und Subdiakonen sollen entweder züchtig leben oder die Kirchen welche sie inne haben verlassen. Den zwei kraftvollen Bischöfen Oswald und Ethelwald wurde die Ausführung dieses Beschlusses übertragen **) und unter dem Beistande des Königs wurden schon in den ersten 6 Jahren seiner Regierung nicht weniger als 47 Collegien von den Larven und dem Unflath der Canoniker gesäubert ***).

Jene Canoniker aber in denen ein besserer Sinn noch nicht erstorben war mußten ihre Bereitwilligkeit sich reformiren zu lassen dadurch bethätigen daß sie fortan als wahre Klosterleute nicht nur äußerlich das Mönchsgewand annahmen sondern auch als Mönche,

---

suarum turpitudinibus odibiles, et in eisdem secundum impoenitens cor eorum inverecunde perdurantes, cum suo praeposito, utpote vasa diaboli, ejiciantur. Hard. l. c. 640

*) Der König ließ sich also über den ungeistlichen Wandel des Clerus vernehmen: »Horrenda et abominanda ad aures nostras de clericis pervenerunt. Taceo quod non est illis corona patens, nec tonsura conveniens; at in veste lascivia, insolentia in gestu, in verbis turpitudo, interioris hominis produnt insaniam. Praeterea in divinis officiis quanta sit negligentia, cum sacris vigiliis vix interesse dignentur, cum ad sacra missarum solennia ad ludendum, subridendum magis quam ad psallendum congregari videantur. Dicam quod boni lugent, mali rident, dicam dolens et (si tamen dici potest) quomodo diffluant in commessationibus, in ebrietatibus, in cubilibus et impudicitiis; ut jam domus clericorum putentur prostibula meretricum, conciliabulum histrionum. Ibi aleae, ibi saltus et cantus, ibi usque ad medium noctis spatium protractae in clamore et horrore vigiliae. Sic patrimonia regum, eleemosynae pauperum, imo quod magis est illius pretiosi sanguinis pretium profligatur.« Hard. ib. 674 s.

**) Conc. anglicum. Hard. ib. 675 s.

***) Edgari regis charta de Oswaldes — law. Hard. ib. 638. Ueber die Reform der Geistlichkeit in England unter Dunstan siehe auch Lingard a. a. O. S. 248 ff.

als regulares lebten. Man hatte nämlich schon erkannt daß eine durchgreifende Reform der gemeinschaftlichen Lebensweise des Clerus schlechthin unmöglich sei, wenn derselbe nicht gleich den Mönchen zur gänzlichen Verzichtleistung auf irgend eine Habe, zur Befolgung der evangelischen Armuth verbunden würde. Darum begab sich einst der Bischof Ethelwald von Winchester unter seine im Chore versammelten ganz und gar verweltlichten Canoniker, ließ einen Haufen Mönchskukullen auf den Boden niederlegen und sprach zu ihnen: Hier wählet; ergreift entweder augenblicklich die Disciplin d. h. das Mönchsgewand oder laßt euere Pfründen fahren und ziehet von hinnen! Nur Wenige von ihnen wurden Mönche, die Uebrigen wurden ausgewiesen und ihre Plätze mit Mönchen aus dem Kloster Abingdon besetzt *).

Gegen diese unter König Edgar durchgeführte Reform des Clerus erhoben nach seinem Tode († 975) die ausgetriebenen Canoniker eine gewaltthätige Reaction. Sie hatten den Mercier-Fürsten Alfer und sehr viele andere Große des Reichs dafür gewonnen daß sie die in die canonischen Stifte eingeführten Mönche mit ihren Aebten daraus vertrieben und die Canoniker mit ihren Weibern wieder einziehen ließen. Aber die Freude dieser über ihre wiedergewonnenen Präbenden dauerte nicht lange, denn der Herzog der Ostangeln Athelwin griff in Verbindung mit andern gottesfürchtigen Machthabern zu den Waffen für die Aufrechthaltung der unter Edgar eingeführten Zucht und Ordnung und die canonici saeculares mußten wieder weichen **). Eben so versuchten hundert Jahre später unter Erzbischof Lanfrank die Canoniker mit Hilfe der weltlichen Gewalt die an der Collegiatkirche des Erlösers zu Canterbury eingeführten Mönche zu verdrängen und Canoniker an ihre Stelle zu setzen; der Versuch aber scheiterte an dem Widerstande des von Papst Alexander II. unterstützten Erzbischofs ***).

---

*) Harduin l. c. 67

**) Harduin ib. 702

***) Epistola Alexandri II. ad Lanfrancum bei Harduin l. c. 1105

Während so in England die canonischen Institute vielmehr aufgelöst als reformirt wurden ging der Verfall derselben auf dem Continente immer weiter. Die Collegien der Canoniker an den Kathedralkirchen waren nach und nach zu Domcapiteln *) geworden, deren Glieder die gemeinsame Lebensweise unter sich aufgehoben hatten und sich in die Einkünfte ihrer reichen Stiftungen theilten so daß die hohe Kirchenämter Bekleidenden auch eine größere Portion des jährlichen Erträgnisses ihrer Besitzungen erhielten als die Uebrigen. Diese Domherren machten es auch hie und da unter einander aus daß nur Adelige in ihre Capitel aufgenommen werden sollten und es war eine ganz gewöhnliche Erscheinung daß die reich präbendirten Domherren den übrigen Geistlichen in der Uebertretung des Cölibatgesetzes vorausgingen.

In diesem Zustande des Verfalles und der Auflösung blieb die canonische Lebensweise mit wenigen Ausnahmen fast überall bis um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein neuer reformatorischer Geist insbesondere vom römischen Stuhle ausging. Da das Verderben welchem der Clerus allgemein anheimgefallen war vorzüglich in den Dom- und Collegiatstiften saß, so mußte ein besonderes Augenmerk der Päpste auch auf die Wiederherstellung der Disciplin in diesen kirchlichen Instituten gerichtet sein. Dahin zielten zuerst die seit Leo IX. von Rom ausgegangenen strengen Verordnungen de castitate clericorum welche Jedermann verboten die Messe eines Priesters zu hören der eine Concubine habe und über alle Geistliche die sich von ihren Beischläferinen nicht trennen würden die Suspension und den Verlust ihrer Präbenden verhängten **). Denn diese Censuren Roms trafen Niemanden so sehr als die canonicos saeculares. Sie mußten zu allererst von den Weibern lassen wenn sie zur gemeinschaftlichen Lebensweise zurückgebracht werden sollten, wie dieß die selbstverständliche unerläßliche Bedingung bei allen andern Clerikern war die man zum Behufe der allgemeinen Reform des

---

*) Nach den Statuten des Erzbischofs Walter von Sens († 923) wurden die Collegien der Canoniker an Kathedralen schon Anfangs des 10. Jahrh. „capitula" genannt. Hard. l. c. 558

**) Conc. Rom. a. 1059 u. 1063 can. 3 bei Hard. ib. 1062. 1139.

geistlichen Standes an die vita canonica binden wollte. Deßhalb verordneten auch die Päpste Nikolaus II. a. 1059 und Alexander II. a. 1063 auf den zu Rom von ihnen gehaltenen Concilien: „Wir gebieten strenge daß jene Priester, Diakonen und Subdiakonen welche in folgsamer Gesinnung gegen unsern Vorgänger (Leo IX.) die Keuschheit bewahrt haben nächst den Kirchen für welche sie ordinirt wurden zusammen wie es religiösen Geistlichen ziemt essen und schlafen und was sie immer von den Kirchen beziehen gemeinschaftlich haben sollen. Und wir mahnen sie dringend sich mit aller Kraft zu bestreben daß sie zur apostolischen, d. i. gemeinschaftlichen Lebensweise sich erheben *).“

Wenn dieser wiederholt gegebene Beschluß beweiset welch großes Gewicht der apostolische Stuhl überhaupt auf das canonische Leben des Clerus legte, so ist er andererseits ein schönes Zeugniß für die Weisheit Roms welche das Wesen der canonischen Lebensweise in seiner ursprünglichen Lauterkeit festgehalten und dieselbe nur in dieser ihrer ursprünglichen Wesenheit realisirt sehen will. Wie der heil. Augustin mit seiner Geistlichkeit das Vorbild einer durchgängigen Lebensgemeinschaft lebendig hingestellt hatte, so und nicht anders will Rom die vita canonica des Clerus gestaltet wissen. Die in Gemeinschaft lebenden Geistlichen sollen zwar gleich wie die Mönche keinerlei besonderes Eigenthum haben sondern das Einkommen Aller soll Allen gemeinschaftlich sein; aber Rom will doch nicht daß die canonisch lebenden Cleriker Mönche werden sollen. Vielmehr ist der apostolische Stuhl der Ansicht daß was den Laien das klösterliche Institut ist den Geistlichen das Institut der canonischen Lebensweise sein solle.

Ganz in diesem Geiste und Sinne hatte schon a. 1042 der Bischof Johannes von Cäsena in Italien um die Sitten seines Clerus zu reformiren ein canonisches Institut gestiftet **). Und den

*) Can. 4 Hard. l. c.

**) In seiner Stiftungsurkunde (Hard VI. 919 s.) sagt der Bischof: „In ecclesia diversi sunt ordines .. aliter in ecclesia monachi, aliter

römischen Statuten gemäß gründete auch Bischof Altmann von Passau ein Collegium für Geistliche in seiner bischöflichen Stadt welches Papst Alexander II. a. 1073 bestätigte *). Ein Concil von Autun a. 1077 verbot sogar unter Strafe der Excommunication reformirte Canoniker zu zwingen daß sie Mönche werden sollten **).

Leider aber war es dem Stuhle von Rom der den langen Kampf für Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche mit der Staatsgewalt zu bestehen hatte nicht gegeben die Reform der canonischen Institute mit Nachdruck zu betreiben ***) und die in Folge der Auflösung der

---

clerici conversantur. Et ideo ego Joannes..clericorum nostri episcopatus vitam in melius reformare Domino inspirante volens.. aliquantos sacerdotes, nec non et diaconos ceterosque ecclesiastici status in unum collegimus, qui.. communiter in uno loco conveniant, ubi communiter vescantur et dormiant, et ad serviendum Domino sine intermissione consistant; et ut solummodo divino cultui mancipentur, a populari conversatione removeantur."

*) In der Bestätigungsurkunde sagt der Papst: »Imperatrice Agnete semper Augusta indicante nobis, te in suburbio civitatis tuae juxta portum Oeni ad communem et regularem canonicorum vitam ecclesiam construxisse,.. statuimus, ut clerici qui vel nunc in eadem ecclesia sunt ordinati, sub communi semper vita et claustrali conversatione consistant... Quaecunque, etiam innominata bona, eidem ecclesiae vel nunc juste collata sunt vel in posterum Deo disponente conferenda, eo tenore et auctoritate ad communem usum fratrum ibidem Deo famulantium decernimus et corroboramus, ut communem et regularem vitam ducentes, nihil de bonis ecclessiae praeposito et singulari usui vindicent.« Hard. l. c. 1112

**) „Nullus abbas vel monachus canonicos regulares a proposito professionis canonicae revocare, et ad monasticum habitum trahendo suscipere audeat, ut monachi fiant, quamdiu ordinis sui ecclesiam invenire quiverint, in qua canonice vivendo, Deo servire et animam suam salvare possint." Hard. l. c. 1571 bei Gratian c. 1 C. 19. q. 3.]

***) Selbst Gregor VII. schrieb an Bischof Altmann v. Passau und an den Abt v. Hirschau, ob der schwierigen Zeitverhältnisse müsse man in Bezug auf Geistliche die canonische Strenge mäßigen: »Quod vero de sacerdotibus interrogastis, placet nobis, ut in praesentiarum, tum propter populorum turbationes tum etiam propter bonorum inopiam, scilicet quia

gemeinsamen Lebensweise der Weltlichkeit ganz anheimgefallene höhere Geistlichkeit blieb auch hinter dem Aufschwunge zurück den die Religiosität nach dem ersten Kreuzzuge allgemein genommen hatte *).

Da man denn an der Reform der Domherrnstifte verzweifelte, so hatte man besonders in Frankreich im Hinblick auf England die von einem bessern Geiste beseelten Geistlichen hie und da in förmlich klösterliche Vereine gebracht so daß sie ganz und gar wie Klosterleute durch feierliche Gelübde sich für immer an das gemeinsame Leben mit gänzlicher Verzichtleistung auf ein Eigenthum banden. Vorzügliche Beförderer dieser Institution der canonici regulares **) waren Ivo von Chartres, Robert von Arbrysseles und der heil. Norbert. Ivo ward nachdem er im Kloster Bec unter Lanfranc seine Studien gemacht als Canoniker in das reguläre Chorherrnstift von St. Quentin zu Bellay aufgenommen und als er Bischof von Chartres geworden stiftete er selbst ein solches Kloster regulärer Canoniker. Robert v. Arbrysseles stiftete für solche die Klöster la Roue und Fontevraud, Norbert aber zu Prémontré in der Diöcese Laon das berühmte Mutterstift des Prämonstratenser-Ordens ***).

Das Institut der canonischen Lebensweise für Aufrechthaltung der Disciplin des Säcularclerus geschaffen war seit dieser Zeit durch die Orden der regulirten Canoniker ganz verdrängt worden obwohl

---

paucissimi sunt qui fidelibus christianis officia religionis persolvant, pro tempore rigorem canonicum temperando, debeatis sufferre.« Hard. I. c. 1481

*) Ivo von Chartres sprach diese Erscheinung in folgenden Worten aus: »Quod communis vita in omnibus ecclesiis paene defecit tam civilibus quam dioecesan's, non authoritati, sed desuetudini et defectui adscribendum est, refrigescente charitate, quae omnia vult habere communia, et regnante cupiditate, quae non quaerit ea, quae Dei sunt et proximi, sed tantum quae sunt propria.« Epist. 60 bei van Espen l. c. pag. 33.

**) Im Gegensatze zu diesen nannte man die nicht reformirten Canoniker »saeculares,« von denen Jacobus a Vitriaco (histor. occid. c. 30) schrieb: »Multi autem temporibus istis reperiuntur canonici vero nomine saeculares, quorum regula est, irregulariter vivere.«

***) Siehe Katerkamp's Kirchengeschichte 5. Abth. Münster 1834 S. 330 ff.

es noch immer Männer gab welche für das gemeinsame Leben der Weltgeistlichen mit allem Eifer wirkten. Es sei hier besonders des Propstes Gerhoh von Reichersperg gedacht. Der größte Theil seines Lebens war dem Streben für Reform des Clerus gewidmet und die Stürme welche dasselbe bewegten gingen eben daraus hervor. Die apostolische Gütergemeinschaft war ihm das Vorbild der Verbindung welche unter den Geistlichen stattfinden sollte. Die nach dem heil. Augustin zubenannte Regel stellte er als das Gesetz für die Verbindung der Geistlichen hin. Die Aachner Regel nannte Gerhoh eine nicht in der Kirche sondern am Hofe eines Fürsten entworfene *).

Im Laufe der Zeit setzte sich auch der Rost der Welt an die zahlreich gewordenen Genossenschaften der regulirten Chorherren und die ehemaligen reformirten Canoniker lebten häufig mehr ein Herren- als ein geistliches Leben. Dadurch waren die Bande der Disciplin unter dem gesammten Clerus vorzüglich auch in Deutschland zu Anfang des 16. Jahrhunderts ungemein gelockert und dieser indisciplinirte Clerus war freilich nicht im Stande die Sache der Kirche gegen das von Luther erhobene Banner der Revolution siegreich zu behaupten.

Die unter den regulären Canonikern um jene Zeit herrschende Irregularität veranlaßte Erasmus von Rotterdam — er selbst war wie bekannt regulirter Chorherr des Klosters Emaus oder Stein in der Nähe von Gouda in Südholland — zu dem beißenden Spotte: „ein Collegium von Canonikern denen noch der Beiname regulares gegeben wird ist ein Mittelding zwischen Mönchen und denjenigen Canonikern die man saeculares nennt; in odiösen Dingen sind sie Canoniker, in günstigen Mönche. Wenn der Papst den Bann über alle Mönche ausspricht sind sie Canoniker, wenn er aber allen Mönchen erlaubt Weiber zu nehmen dann sind sie Mönche." Wenn ein so scharfes Urtheil über die regulirten Chorherren jener Zeit gefällt werden konnte so läßt sich fast schon ein Schluß darauf machen in welchem Zustande sich die Canonici saeculares befan-

*) Neander's allgemeine Gesch. der christl. Rel. und Kirche. 9. Thl. Hamb. 1841 S. 274 f.

den. Schon der Name der falsch verstanden ungefähr den Eindruck macht wie „schwarze Schwäne" hätte die Mitglieder dieser Capitel darauf aufmerksam machen müssen, daß sie obschon in der Welt und nicht mehr in jener früheren Zurückgezogenheit lebend dennoch die canones zu beobachten hätten; allein die meisten nahmen ihre Bezeichnung Saeculares wenigstens praktisch in dem bösen Wortverstand der sich daran so leicht anknüpfen läßt. Dadurch wurden denn freilich die Capitel dermaßen säcularisirt daß eine Abhilfe als das dringendste Bedürfniß erschien, besonders da in mehreren Ländern die Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens auch einen sehr nachtheiligen Einfluß auf die Stellung der Capitel zum Bischofe gehabt hatte. In Spanien waren die Bischöfe den Königen auf ihren Heereszügen gegen die Mauren gefolgt, in Frankreich und Deutschland hatten auch viele Bischöfe den Hirtenstab mit dem Schwerte vertauscht; dann ward die Diöcese von dem Capitel regiert, was allmälig die Folge hatte daß sehr viele Capitel, in Spanien alle, sich von ihren Bischöfen eximirten und sich dann päpstliche Privilegien für die von ihnen im Laufe der Zeit erworbene Unabhängigkeit zu verschaffen wußten. Das Concilium von Trient hatte sich die Aufgabe gestellt auch eine Reformation der Capitel zu bewirken, es wurde vorzüglich durch die Aufträge welche die französischen Bischöfe von ihrem Könige mitbrachten abgesehen von der ohnehin dringenden Nothwendigkeit dazu bestimmt, insbesondere aber drang der Cardinal von Lothringen auf eine gänzliche Aufhebung der Exemtion der Capitel von der bischöflichen Gewalt. Dieß letztere konnte zwar nicht erreicht werden, indessen erließ das Concilium doch so strenge Bestimmungen in Betreff der Capitel daß die Exemtion wenigstens den größten Theil ihrer bisherigen Bedeutung verlor. Wie schlimm aber die Sachen gestanden hatten möchte auch daraus hervorgehen, daß das Concilium sich sogar genöthigt sah nachdrücklichst einzuschärfen (sess. 25 c. 6 de reform.): „den Bischöfen soll überall jene Ehre erwiesen werden welche ihrer Würde gemäß ist und im Chore, im Capitel, bei den Bittgängen und andern öffentlichen Handlungen gebührt ihnen der erste Sitz und Platz den sie selbst auswählen, so auch die vorzüglichste Autorität bei Verhandlung aller Geschäfte."

Wegen jenen Beschränkungen der Exemtion widersetzten sich aber die französischen Capitel der Publication der sie betreffenden Stellen des Conciliums, König Carl IX. jedoch begegnete dem Mißstande durch ein weltliches Gesetz welches die Unterordnung der Capitel unter ihre Bischöfe anbefahl. Auch in Deutschland trug die gesetzlich festgestellte Reformation der Capitel nicht die Früchte die man davon mit Recht erwartete, die Capitel welche sich durchaus nicht reguliren wollten eilten schnell ihrer Säcularisation zu die dann aber im Jahre 1803 in anderer freilich sehr gewaltthätiger Weise erfolgte. Ein Theil der Hindernisse jener beabsichtigten Reformation lag aber — wir können es nicht verhehlen — in dem Wahlrechte der Capitel, denn sie wählten sich eben nur solche Bischöfe von welchen sie im Voraus erwarten konnten daß sie ihnen nicht zu viel anhaben würden*).

Während so die gemeinschaftliche Lebensweise der Geistlichen in den meisten Ländern verfallen war arbeiteten doch einzelne Geistesmänner mit Erfolg für die Wiederherstellung derselben. In den Niederlanden ward gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Congregation der Clerici et fratres vitae communis gestiftet. „Diese Gesellschaft ist vielleicht die lieblichste und anziehendste ascetische Genossenschaft der mittlern Jahrhunderte. Stifter der Clerici vitae communis wurde Gerhard Groot aus Deventer in Oberyssel (in Holland) geboren 1340. Als der Sohn eines sehr angesehenen Bürgers studirte er zu Paris und Cöln, wurde an jener Universität Magister, trat dagegen an dieser selbst als Lehrer auf und erhielt bald mehrere einträgliche Pfründen. Aber wie die meisten reichen Weltgeistlichen jener Zeit führte auch Groot ein ziemlich weltliches Leben. Als er jedoch einst einem Schauspiele beiwohnte, richtete ein Unbekannter die ernsten Worte an ihn: „was stehst du hier auf eitle Dinge aufmerksam? Du sollst ein anderer Mensch werden." Und was der Unbekannte begonnen setzte ein Jugendfreund Groot's Heinrich von Kalkar jetzt Prior der Carthause Möndhausen bei Arnheim in Geldern weiter fort. Auf seine Ermahnungen hin beschloß nun Groot ein ganz anderes Leben anzufangen, er gab seine Präbenden auf und ver-

*) Histor. politische Blätter. VII. 59 f.

schloß sich in die genannte Carthause um alle Uebungen dieses strengsten aller Mönchsorden zu theilen. Da jedoch hiezu sein Körper zu schwächlich war mußte er nach 3 Jahren wieder austreten und erhielt nun vom Bischofe von Utrecht die Erlaubniß als Prediger in der ganzen Diöcese umherzureisen und von Station zu Station innere Missionen zu halten. Er war damals Diakonus und blieb es auch, denn seine hohe Achtung vor der priesterlichen Würde hielt ihn stets von Erlangung derselben zurück. Im Jahre 1378 unternahm er eine Reise nach Paris durch Brabant und lernte hier im Canonicat Grünthal bei Brüssel den berühmten Mystiker Ruysbroeck, Prior daselbst, kennen. Die Ordnung welche derselbe in seinem Kloster (regulirte Chorherren vom heil. Augustin) eingeführt hatte gefiel ihm über die Maßen so daß er etwas Aehnliches selber zu gründen beschloß. Nach seiner Rückkehr errichtete er nun vorerst in seiner Vaterstadt Deventer ein Schwesternhaus für fromme und sittsame Mädchen, eine Art Beguinage wie es damals in den Niederlanden fast zahllose gab. Außerdem versammelte er aber auch junge Cleriker und andere Studirende um sich um sie unter seiner Aufsicht zu beschäftigen und das Verderben der Welt von ihnen ferne zu halten. Das Gleiche thaten einige seiner gleichgesinnten Freunde namentlich Florentius Radewin (Radewin's Sohn) aus Leerdam, der sein Canonicat an der St. Peterskirche in Utrecht mit einer Vicarstelle zu Deventer vertauschte um ganz in der Nähe Groots leben zu können. Auch Johann Binkerink und Johannes Gronde, zwei ausgezeichnete Geistliche, gehörten zu diesem Bunde. Aber erst nach einigen Jahren wagten sie es auf den Vorschlag des Florentius die gemeinsame Lebensweise unter sich einzuführen ohne eigentliche Mönche werden zu wollen. Groot fürchtete wegen dieser Neuerung und dieses Halbmönchthums die Angriffe der eigentlichen Mönche und sie blieben auch nicht aus; aber Florentius besiegte seine Bedenken und das erste Fraterhaus entstand nun zu Deventer. Doch nicht lange hierauf ahmten auch andere Städte diese Einrichtung nach und erhielten Colonien aus Deventer, so daß in Bälde nicht blos die Niederländer sondern auch fast alle bedeutenden Städte Deutschlands, zuerst Cöln, Münster und Wesel, Fra-

terhäuser der Clerici vitae communis hatten. Ohne durch Gelübde gebunden zu sein lebten diese Cleriker, theils Priester theils Diakonen, nach einer Art mönchischer Regel freiwillig in gemeinsamen Häusern um sich selbst gegenseitig geistig zu heben und um andrerseits zugleich auch jüngere Cleriker und Studirende christlich zu erziehen. Auch diese ihre Zöglinge nahmen sie wo möglich in das Fraterhaus auf; war dieß aber nicht zureichend so wurden sie in der Stadt bei den rechtschaffensten Bürgern oft acht bis zehn in einem Hause untergebracht. Sie besuchten die gewöhnliche Gelehrtenschule der Stadt wenn die Brüder nicht eine eigene errichtet hatten; aber auch im ersteren Falle standen diese frommen Väter mit der Schule in der engsten Beziehung und suchten überall die Lehrer und Rectoren für ihre schönen Plane zu gewinnen und sich zu Freunden zu machen. Was neben den Schulstunden an Zeit übrig blieb mußten die Zöglinge unserer Cleriker bei diesen selbst zubringen; Arbeit, Gebet und Kirchenbesuch wechselten mit einander ab; besonders beschäftigten sich Alle, die Väter und die Zöglinge, mit Bücherabschreiben um dadurch die nöthigen Summen für die vita communis herbeizuschaffen. Am allermeisten aber nützte den Zöglingen das gute Beispiel der Brüder, ihre unaffectirte Demuth, evangelische Armuth, innige Frömmigkeit und innerliche Christlichkeit, so daß sie ein wahres Salz für den Weltclerus wurden aber auch auf den Mönchsstand segensreich einwirkten. Während nämlich viele ihrer Zöglinge später als Weltgeistliche zum Theil sehr bedeutende Stellen einnahmen z. B. Nikolaus von Cusa, Gabriel Biel u. A., wünschten Andere sich in die eigentlich klösterliche Stille zurückzuziehen, und damit auch für sie gesorgt werde, hatten die Brüder eine Anzahl Klöster, regulirte Canonicate des heil. Augustin, theils errichtet theils reformirt, worin ein besserer Geist, strengere Zucht und größere Frömmigkeit herrschten. Das erste dieser neuen Canonicate war das zu Windesheim bei Zwoll in Oberyssel fortan der Mittelpunkt der sogenannten Windesheimer Congregation regulirter Chorherren welche sich über die Niederlande und einen großen Theil von Norddeutschland erstreckte. Schon im Jahre 1398 aber wurde in der Nähe von Windesheim auf dem St. Agnetenberge bei

Zwoll ein zweites solches Canonicat gegründet und hier verweilte Thomas von Kempen über drei Viertheile seines Lebens" *). Die Brüder des gemeinsamen Lebens, von denen auch der berühmte Erasmus von Rotterdam seinen ersten Unterricht zu Deventer genoß, erhielten sich in den Niederlanden bis auch diese von der Revolution gegen die Kirche erobert wurden. — In Deutschland versuchte noch im 17. Jahrhunderte der fromme und ehrwürdige Bartholomäus Holzhauser geb. 1613 zu Langenau in Schwaben als Canonicus von Salzburg die Wiederherstellung des gemeinschaftlichen Lebens unter dem Clerus indem er die erste Priestercommunität in der ihm vom Bischofe zu Chiemsee Johann Christof (1625—1643) verliehenen Pfarre zu St. Johann im Leoggenthale errichtete. Sein Institut und die von ihm für selbes entworfenen Satzungen vom päpstlichen Nuntius zu Cöln medulla sacrorum canonum genannt fanden in Kürze so vielen Beifall daß die Bischöfe von Chur (1644), Regensburg, Osnabrück (1650), Würzburg, Mainz (1654) und Passau (1666) das gemeinschaftliche Leben des Clerus in ihren Diöcesen namentlich in den Seminarien auf Grundlage jener Satzungen einzuführen trachteten und daß die neue Stiftung 1676 selbst in Ungarn (Gran), 1682 in Spanien (Gironne) und 1683 in Polen (Posen) Eingang fand. Nach Holzhausers Tod (er starb 1658 als Dechant und Pfarrer zu Bingen am Rhein) wurden die Statuten von Papst Innocenz XI. (1680) bestätigt, vier Jahre später erweitert und mit päpstlicher Bewilligung in Rom gedruckt. Holzhauser suchte ähnlich wie Groot mit der Wiederherstellung des gemeinschaftlichen Lebens unter der Weltgeistlichkeit die Heranbildung guter Seelsorger und Prediger für Stadt und Land zu verbinden, weshalb den Priestern seines Institutes vielfältig die Aufsicht über Clerical-Seminarien anvertraut wurde. Das Institut der Bartholomäer — so hießen die Priester desselben nach dem Namen ihres Stifters — war wesentlich je an eine bestimmte Diöcese geknüpft und theilte sich in jeder Diöcese in drei Häuser, von denen

---

*) Hefele in seiner Anzeige des „Thomas von Kempen von Bernhard Bähring. Berlin 1849" in der Tübinger Quartalschr. 1850 S. 344 ff.

Eines für junge Candidaten des geistlichen Standes welche entweder in öffentlichen Schulen oder im Hause selbst unterrichtet wurden gewidmet war. Das zweite Haus enthielt besondere Wohnungen für die Institutsgeistlichen. Diese übergaben die Einkünfte von ihren geistlichen Stellen zu gemeinschaftlichem Genusse und zum Besten der Stiftung, doch durfte der Einzelne eine beliebige Summe zu Werken der Liebe und für seine Verwandten sich vorbehalten. Das dritte Haus wurde durch Beiträge der Priester des zweiten Hauses gedeckt und war für solche Priester bestimmt, welche Alters oder Krankheits halber der Ruhe bedurften. Dem Diöcesanbischofe stand das Aufsichtsrecht über die Stiftung und die beliebige Verwendung ihrer Priester zu. Zur Erhaltung der Gleichförmigkeit stand dem ganzen Institute Ein Erster Präsident vor, der vom h. Stuhle besonders in Pflicht und Gehorsam genommen wurde. Jede Diöcesananstalt hatte ihren eigenen Unterpräsidenten welcher jährlich die ihm unterstehenden Häuser zu visitiren, mit den betreffenden Landdechanten ins Einvernehmen zu treten und über das Ergebniß der Visitation an den Bischof zu berichten hatte. Leider kam das Institut der Bartholomäer bald wieder in Abgang oder blieb vielmehr schon Anfangs und trotz seiner weitern Verbreitung eine vereinzelte Erscheinung obwohl in Schwaben und Baiern die Priester desselben noch bis in das 18. Jahrhundert mit der Leitung einzelner Seminarien betraut waren*).

Dieß sind die Hauptzüge zur Geschichte der canonischen Lebensweise des Clerus.

Sie ist der Kirche durch die Unbill der Zeiten gänzlich abhanden gekommen; nichts thut unserer Zeit aber so Noth als die Restauration derselben. Dieses darzuthun ist Vorwurf eines zweiten Artikels.

Dr. und Prof. Ginzel.

---

*) Helyot, Ordensgesch. VIII. S. 138. ff.

2.

Ueber den angeblichen sittlichen und geistlichen Verfall des Clerus im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts.

Mit besonderer Bezugnahme auf Innerösterreich.

Bruchstücke aus der Geschichte Kaiser Ferdinands des Zweiten und seiner Aeltern.

Es hat bis dahin als unantastbare von Mund zu Mund laufende Ueberlieferung gegolten daß der Abfall von der Kirche im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts durch die in derselben herrschend gewordene Unwissenheit und Zuchtlosigkeit wesentlich gefördert worden sei. Die Einen haben die leicht hingeworfene Behauptung mit dem Gepräge dogmatischer Zweifellosigkeit versehen mittelst dessen jede Einwendung niedergeschlagen werden soll, andern diente sie als Schild hinter welchen bei äußerlichem Schein der Gemeinsamkeit mit der Kirche die innere Freude über deren verkümmerten Einfluß leicht sich verbergen ließ, die dritten sind jene redlichen Gemüther welche mit aufrichtigem Seufzen unter das dem Vorgeben nach unvermeidlich Herbeigeführte sich fügen ohne eben den Willen oder die Fähigkeit zu besitzen das von allen Seiten, bei allen Gelegenheiten und unter allen Gestalten unabläßig Wiederholte durch genaue Erforschung auf seinen wahren Gehalt zurückzuführen.

Es gibt aber Zeitfristen in welchen irgend ein moralisches Siechthum weiter und tiefer durch das Menschengeschlecht sich verbreitet als dann wieder in andern. Muß immerhin auch die einzelne Persönlichkeit als ein abgeschlossenes Ganzes betrachtet werden so läßt sich doch eine gewisse Solidarität der Gesammtheit nicht läugnen, vermöge welcher dieselbe wie an den Vorzügen so an den Gebrechen auch der Einzelnen bis auf einen gewissen Grad betheiligt ist. Als eine solche Zeit in welcher des sittlich Verwerflichen durch die gesammte Gesellschaft Vieles im Schwange ging kann der Anfang des sechzehnten Jahrhunderts genannt werden. Daß aber der sitt-

liche Zustand der Diener der Kirche beziehungsweise zu demjenigen der Gesammtheit der damals Lebenden ein schlimmerer gewesen sei als zu irgend einer andern Zeit, daß dieselben geistig und wissenschaftlich sogar noch tiefer gestanden hätten als manche ihrer Zeitgenossen, das ist ein Vorgeben welches um so reifere Prüfung verdient je vielfältiger und leichtfertiger dasselbe in Schrift und Rede bis auf den heutigen Tag wiederholt wird.

Eine wenn auch schwierige doch immerhin lohnende Aufgabe müßte es sein die geschichtlichen Behelfe aus dieser Zeit zur Aufstellung eines treuen Bildes der Geistlichkeit durch alle Abstufungen sowohl nach der Licht- als nach der Schattenseite (diese ist zwar öfters um so weniger dagegen jene ins Auge gefaßt worden) zu benützen und hienach hervorzuheben, in welchem Verhältniß so die eine als die andere zur Ablösung von der Kirche oder zum festern Anschluß an dieselbe sich gewendet habe.

Will man denjenigen Männern die für die Ablösung alle ihre Zeit und Thätigkeit eingesetzt haben ein nicht geringes Maß wissenschaftlicher Bildung, erworbener Kenntnisse und geistiger Gewandtheit zuerkennen, so müssen sie doch die beiden ersten Vorzüge zu einer Zeit sich erworben haben, in welcher dasjenige wodurch sie ihren Ruf gewannen dem Menschengeschlechte noch fremd war. Somit haben sie nicht die Wissenschaft (wie so oft behauptet wird) sondern nur die besondere Weise dieselbe anzuwenden zu Tage gefördert, somit mußten sie jene schon vorgefunden, die Anleitung zu ihrer Erweckung aber durch solche gefunden haben denen ihre nachmaligen Bestrebungen noch fremd waren. Es anerkennt auch Einer der bis zu seinem späten Lebensalter in deren Gemeinschaft stand, diejenigen von welchen die Glaubensänderung ausgegangen hätten als in katholischen Lehranstalten gebildet noch durch Wissenschaftlichkeit sich ausgezeichnet. Nun diese gestorben wären, finde man unter ihnen keine Gelehrten mehr, nur Phrasenmacher die sich den Schein der Gelehrsamkeit beilegten, deren Worte aber nicht gelesen, deren Vorträge nicht gehört zu werden verdienten [1]).

---

[1]) **Nam si qui sunt, qui sibi aliquam eruditionem tribuunt, illi tamen ridicule ineptiunt et rhetorisantur in suis scriptis et concionibus**

Das nun die Eine Seite der Behauptung: der durch die neue Richtung glücklich beseitigten Unwissenheit. Die Andere preist eine sittliche Herstellung an und belastet vornehmlich die Diener der Kirche mit dem Vorwurfe des Verfalles. Beleuchten wir diesen!

Wird nach der Würdigkeit derjenigen gefragt die zu jener Zeit in Deutschland die höchsten Stufen in der Kirche einnahmen, dann haben so Manche von ihnen die Vergleichung mit jenen welchen irgend ein Zeitalter Achtung gezollt hat nicht zu scheuen. Liegt ferner in dem alten Satze daß die Untern der Obern Wiederschein seien oder in dem Satze:

qualis rex, talis grex

einige Wahrheit, weßhalb sollte diese nicht auch für die mancharti-gen Verzweigungen in der Kirche gelten, ja hier um so mehr da die Verbindung der Obern mit den Untergeordneten (wo sie dynamisch und nicht bloß mechanisch aufgefaßt wird) eine organische, geistige und sittliche zugleich ist? Eröffnete nicht um auf ein mit Oesterreich eng verbundenes Bisthum den Blick zu werfen mit dem Eintritt des sechzehnten Jahrhunderts Wigulens Fröschel von Passau eine Dreizahl vortrefflicher Bischöfe, die insgesammt ihre Bildung und Vorbereitung in einer Zeit gewonnen hatten in welcher noch keine Neuerung zum Durchbruch gekommen war [1])? Die Bischöfe Felix Faber und Nausea von Wien erwiesen sich als Männer die nach Wissen und Wandel ihrem hohen Beruf in jedem Lande und zu jeder Zeit Ehre gemacht hätten. Solche fehlten Innerösterreich eben so wenig, unter denen dem Bischofe Urban von Laibach schon der Jubel in welchen der bekannte Flacius bei seinem unerwarteten Tode [2]) ausbrach zum ehren-

ut vix operae pretium sit eas legere vel audire. Seb. Flaschii professio catholica (Ingolst. 1576. 4, auch deutsch öfter.) (Dieser Sebastian Flasch war Prediger im Mannsfeldischen und kehrte noch in spätem Alter in die Kirche zurück wofür er 22 Gründe angibt.)

[1]) Wolfgang Salm 1510 gewählt kannte das Griechische, sprach lateinisch, italienisch, französisch, legte eine gehaltreiche Bibliothek an, war selbst der Wissenschaft ergeben. Buchinger Gesch. d. Fürstenth. Passau (2 Bde. Münch. 1824.) Bd. 2

[2]) Er fiel in der Abtei zum heil. Kreuz in Donauwerth die Treppe hinunter und brach das Genick.

vollsten Zeugniß dient. Aller dieser Männer Jünglingsjahre fielen in die ersten Jahrzehnte des sechzehnten Jahrhunderts. Hätten etwa Männer wie die Erzbischöfe Hermann und vollends Gebhard von Cöln (letzterer unbestreitbar ein Zögling der spätern Zeit) jene an sittlicher und oberhirtlicher Würde überragt? Eine Darstellung der Männer aller geistlichen Rangordnungen und der Ordensleute auf welche man die dunkelsten Schatten zu werfen liebt insbesondere, sowohl jener die für die Neuerung einstanden als derjenigen aus ihnen die mit Ernst und Muth derselben sich entgegenstellten und zwar beider nach geistigem, wissenschaftlichem und sittlichem Wesen wäre höchst lehrreich. Jedenfalls dürfte es nicht schwer fallen nachzuweisen, daß die Ordensgeistlichkeit zur Zeit da die Trennung von der Kirche hervortrat, selbst in denjenigen Ländern in welchen dieses zuerst geschah in beiden Beziehungen höher gestanden habe als ein halbes Jahrhundert später in denjenigen Gebieten in welchen jene Trennung noch in dem Ringen um das Uebergewicht begriffen war. Eine Erscheinung die ernster Berücksichtigung werth ist.

Neben Klosterbewohnern welche bei dem Ausbruche der Bewegung theils freudig dem Abfalle sich anschlossen theils rüstig denselben zu fördern beflissen waren verdienen in Beurtheilung ihrer Institute auch diejenigen einige Berücksichtigung, welche von dem Geist derselben durchdrungen entweder jenem sich entgegensetzten oder bereitwilliger sich erzeigten alle Unbilden zu tragen als ihm durch den Bruch eingegangener Verbindlichkeit zu huldigen. Wem ist es je eingefallen den Werth einer Kriegerschaar nach den Feiglingen, Zuchtlosen und Fahnenflüchtigen zu bemessen, die Kampfbeharrlichen und Getreuen gänzlich außer Acht zu lassen? Hier aber sollte ein derartiges Verfahren gerechtfertigt sein, selbst noch den Ruhm redlicher Forschung, gewissenhafter Geschichtschreibung davon tragen? Solcher Beharrlichen und Getreuen, dabei in jeder Beziehung Würdigen gab es allerwärts eine nicht geringe Anzahl.

Um uns dessen zu überzeugen müssen wir nicht erst das Gesammtgebiet der Christenheit durchlaufen, es lassen sich selbst engere Landesgränzen ziehen inner welchen die Wahrheit unserer Behauptung sich bestätiget. So fehlt es in Inneröſterreich eben so wenig

als anderwärts an Beweisen daß auch über die Ordensgeistlichkeit das eigentliche Verderben erst mit dem durch weiteres Umsichgreifen erstarkenden Abfalle von der Kirche hereingebrochen sei. Dessen bietet unter andern einen unwiderleglichen Beweis die österreichische Franciscaner-Provinz welche auch die steiermärkischen Klöster in sich begreift. Diese mochte bis zum Jahre 1540 eine nicht geringe Zahl von Männern aufstellen die sich durch Frömmigkeit, Tugendwandel und den Ruf heiligen Lebens auszeichneten, andere die sich in Wissenschaft und Kunst hervorthaten, wieder andere die sonst auf irgend eine Weise sich bemerklich machten, endlich solche denen als fürstlichen Hofpredigern oder Beichtvätern besonderes Vertrauen entgegen kam [1]). Diese alle mußten unstreitig ihre Befähigung, ihre Ausbildung und ihre Richtung in jener Zeit erhalten haben welche dem Abfalle von der Kirche unmittelbar voranging und in welcher uns der Zustand der Klöster als ein durchweg verderbter will vorgegeben werden. An ihnen Allen mußte das mit dem Gepräge des Ordens versehene Gold des Christenthums seine gläubig kräftigende, sittlich veredelnde, geistig belebende Macht bewährt, sie mußten Neigung, Wille und Fähigkeit ihren innern Menschen von demselben durchdringen zu lassen in einer Zeit gewonnen haben die man vielseitig nicht finster, trübselig und verkommen genug schildern zu können glaubt. Diese Alle aus einem kleinen Gebiete der weiten großen Christenheit, eine Einzige Schaar des gesammten vielgestaltigen Kampfesheeres, werden selbst in dieser nicht die Einzigen gewesen sein, denn weder der Hügel noch der Berg ragen senkrecht empor und wie in der körperlichen so hebt sich auch in der geistigen Natur die Niederung in unendlicher Abstufung zum Gipfel.

Hierauf dann als mit dem vierten Jahrzehend des sechzehnten Jahrhunderts dieses Geschlechtsalter welches noch aus früherer Zeit in die neue hinübergeragt hatte allmälig zu Grabe gegangen war,

---

[1]) Dieses Alles findet sich nicht durch eine Phrase bezeichnet sondern in einem gedruckten Verzeichnisse sowohl aller Namen als aller speciellen Leistungen in jedem Fache vor Augen gestellt mit namentlicher Aufführung der Ordensbrüder unter den oben angedeuteten Rubriken in: **Herzog Cosmographia Austriaco-Franciscana** (Colon. 1740 2 Bde. f.).

findet sich unter keiner der erwähnten Kategorien in welchen der Annalist die Namen der Bemerkenswerthen eingetragen hat während eines vollen halben Jahrhunderts auch nur ein Einziger mehr [1]).

Unter solchen gegen jeden Zweifel geschirmten Thatsachen sollte es noch in Frage stehen können ob der Verfall von Innen heraus sich entwickelt habe und nicht vielmehr von Außen herangestürmt sei? Denn mit dem Umsichgreifen der dem Klosterleben abholden Meinungen mußte zu allererst in einem solchen Orden der nur durch den guten Willen der Gläubigen sein Dasein fristen konnte die Zahl der Mitglieder in dem Maße sich verringern, in welchem die katholische Ueberzeugung einschrumpfte und die noch vorhandenen Glieder allen Kränkungen sich bloßgestellt sahen. Und trotz dessen konnte (doch ebensowenig ein Beweis sittlicher Entartung) nicht der Mangel an Nahrung, konnte nur nackte Gewalt die Brüder aus Lankowicz (Steiermark) vertreiben [2]). Fortgedauert hat in Inneröstereich wenn gleich unter großer Kümmerniß der Orden dennoch. Schon hierin liegt das Zeugniß des größern Widerstandes den in manchen Gemüthern die neue Lehre fand; denn wie hätte derselbe der keinerlei zeitliche Vortheile je bieten konnte auch nur dürftigen Zuwachs gewinnen mögen wenn wirklich in so ungetheilter Sehnsucht Alles zu jener sich hingedrängt hätte? Als dann von der Mitte der achtziger Jahre an unter Erzherzog Carl die von allen Seiten angeregten Bemühungen um eine wahre Besserung und Herstellung der kirchlichen Zustände sich bemerklich machte [3]), zeigte sich die in dem Orden liegende Lebens- und Heilkraft auch darin daß unter allen jenen Kategorien wieder eine neue Reihenfolge bemerklicher Männer beginnt.

Fassen wir nun diese Lücke ins Auge so drängen sich die Fragen auf: sollte Oesterreich von den andern Ländern Europas eine Ausnahme gemacht haben? sollte in diesem einzig dem Franciscanerorden nach der Seite der Vergangenheit ein Vorrecht, nach

---

[1]) Von dem Convente zu Grätz fehlen von 1544 bis 1586 sogar die Namen der Obern.

[2]) E. Hietling Marianisches Jahrbuch (2 Thle. Wien 1720. 4) 1, 39

[3]) Am Allerheiligentage 1588 wurden durch Ferdinand Kramer Guardian zu Grätz die Brüder auch nach Lankowicz zurückgeführt. Hietling 1, 41

der Seite der Gegenwart eine besondere Ungunst widerfahren sein? Selbst ohne Zeugnisse für das Gegentheil wäre es seltsam solches annehmen zu wollen. Jene aber fehlen weder in andern Ländern noch aus andern Gliederungen des Einen großen Körpers der Kirche in den inneröſterreichischen Gebieten. Was uns von der Franciscanerprovinz beglaubigt vor die Augen gestellt wird das wiederholt sich vielfach zusammentreffend selbst an einzelnen Häusern einzelner Orden.

Wie zu Victring (Kärnthen) Abt Polydor und gleichzeitig zu Admont (Steiermark) Abt Amandus, der als hervorragender Mann in Lehre und Tugend gerühmt wird [1]), noch der alten Zeit angehörte, so fiel des Letztern Nachfolger Valentin Abel ganz in die neue und mit ihm sein Kloster von Glaube, Zucht und Wohlstand, so daß die Brüder nicht allein sich verminderten sondern der Rest von klösterlichem und kirchlichem Leben kaum etwas noch wußte und ein Buch über die Messe welches Visitations-Commissarien ihnen gaben nicht einmal lesen wollte indeß unter Amandus dergleichen wenigstens nicht vorkam. Ein nicht minder vortrefflicher Vorsteher war zu Ossiach (Kärnthen) Abt Wolfgang Gleispacher welcher starb bevor noch mehr als eine allgemeine Kunde von dem Abfalle nach Kärnthen konnte gedrungen sein. Selbst unter bitterem Druck der Zeitverhältnisse wußte sein Nachfolger (gleichfalls ein Zögling der vorigen Zeit) Alles noch aufrecht zu halten, indeß hinter einander zwei Brüder Gleispacher [2]) durch ihr Walten keinen Zweifel ließen wie die in Umlauf gebrachten Begriffe und Uebungen nicht ohne lähmende Einwirkung auf ihre Gesinnung und Haltung geblieben seien.

In welche Zeit dagegen Abt Valentin zu St. Lambrecht (Steiermark) Bildungsjahre gefallen waren kann keinem Zweifel unterliegen sobald wir wissen daß er während Kaiser Carls V. Regierung für

---

[1]) Er starb im Jahr 1545 und wird vir spectatae virtutis et doctrinae genannt.

[2]) Der zweite, Zacharias, wurde im Jahr 1593 bei allmälig wiederkehrendem besserem Geist zum Abtreten genöthigt. J. Wallner annus millesimus Monasterii Ossicensis (Clagenfurt 1766) p. 90.

einen der tüchtigsten Prälaten gegolten habe. Einer durch ihn in dem Kloster (während man nur von Unwissenheit und Zerrüttung zu sprechen weiß) gegründeten Studienanstalt, sodann einem Nachfolger der seine jüngern Ordensbruder zu weiterer Ausbildung nach Italien sandte verdankte St. Lambrecht einen solchen Ruf daß in den Jahren 1581—1583 drei seiner Glieder als Prälaten in andere Stifte (in denen somit die Werthschätzung tüchtiger Männer nicht vollends erloschen sein konnte) verlangt und unter dem hierauf folgenden Abte Benedict mehrere als Professoren an höhere Anstalten berufen wurden.

Ein Blick auf die Stifte anderer Landstriche zeigt die gleiche Erscheinung. In den 37 Jahren in welchen während der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts Peter Maurer (abermals in jener der Trennung vorangehenden Zeit gebildet) dem Stifte St. Florian vorstand konnte die Auflehnung gegen die Kirche weder auf den Pfarreien noch in dem Hause Wurzel fassen, bewahrte in diesem selbst Alles seinen geordneten Gang. Wie aber im Jahre 1563 mit Simon Pfaffenhofer ein Kind der neuen Zeit an die Spitze trat, da feierten der Leichtsinn und mit ihm die Zuchtlosigkeit und beider Erzeugniß, das Wanken im Glauben ihren Einzug auch ein St. Florians Mauern [1]). Deßwegen tragen wir kein Bedenken es auszusprechen: Nicht die Unwissenheit, nicht die sittlichen Gbrechen der Geistlichkeit und namentlich der Ordensgeistlichkeit haben den Abfall von der Kirche als Nothwendigkeit hervorgerufen, sondern diesen Abfall hat zum Theil jene geistige Verflachung besonders aber die so manche Aergernisse erzeugende Zuchtlosigkeit gefördert, was aber nur da wo das Ringen zwischen Fortbestehen und Untergang, nicht aber dort wo ein Machtspruch oder irgend eine Gewalthandlung diesen herbeiführte, hat können beobachtet werden.

Freilich wird unsere Zeit geneigt sein dasjenige was wir so eben von St. Florian angeführt haben als blanke Trutzwaffe zu Unterstützung der Behauptung zu benützen daß weder Riegel noch Mauern noch irgend welche Vorschrift und Einrichtung mächtig genug

[1]) Stülz Gesch. d. reg. Chorherrnstiftes St. Florian (Oesterreich ob der Enns). Linz 1835 S. 80. 84.

wären um neuen, die Welt gewaltig aufrüttelnden Ideen den Zutritt zu versperren. Aber nicht gegen diese Behauptung deren Erörterung auf ein anderes Feld führen würde sondern gegen diejenige sind diese Thatsachen hier zusammengestellt, als ob innere Fäulniß des Körpers der Kirche die neuen Ansichten nothwendig hätte erzeugen müssen. Vielmehr griff jene Fäulniß (als Krebsschaden des ganzen Zeitalters an einzelnen Gliedern der Geistlichkeit allerdings schon bei dem ersten Auftauchen jener Ansichten bemerklich) und mit ihr innerer und äußerer Zerfall unaufhaltsam erst unter solchen Obern um sich, welchen der Kampf über den Glauben mit der Festigkeit in diesem zugleich jene sittliche Haltung entrissen hatte ohne welche ein Kloster statt ein Haus Gottes zu sein zur Stätte des Gräuels wird. Hat sich das eine oder das andere mehr in eine solche verwandelt als zu jenem erhalten, so liegt ein neuer Beweis daß sich die Schuld hievon nicht sowohl von Innen entwickelt als von Außen her hineingeschlichen habe in der nochmaligen Herstellung die keinem Widerstand begegnete sobald jener Einfluß beseitigt wurde. Denn wie ganz andere Prälaten führt uns nicht das letzte Drittheil des sechzehnten Jahrhunderts vor Augen als dessen zweites!

Sehen wir zwar gegen den Abt von Landstraß (Krain) wegen übl en Lebens, schlechter Hauswirthschaft, verdächtigen Wesens in Geistlichem und Weltlichem die Untersuchung in dem erwähnten Zeitabschnitt noch verfügt und dieselbe dadurch gerechtfertigt daß er bei gezwungenem Abzug aus dem Kloster noch Manches mit sich nahm was diesem zugehörte [1]), so begegnen wir (um auch das Gegentheil nicht unberührt zu lassen) dem Abt Bernhard von Victring dessen freiwilligem Rücktritte von seiner Würde das Zeugniß folgte: er sei ein vortrefflicher Hauswirth gewesen, habe das Kloster von Schulden entledigt, etliche Aemter die durch seine Vorfahren verpfändet worden gelöst, viele Güter und Gründe erkauft, durch seine Fürsorge abschätzige Weinberge dergestalt erhoben und andere dazu erworben daß jetzt Wein könne veräußert statt daß zuvor habe müssen erkauft werden; dabei habe er seine Steuern und Darleihen genau entrichtet, ansehnliches Geld ausgeliehen und

[1]) **Alani diplomatarium Runense (Msc. Tomi 3)** zum Jahre 1577.

1765 fl. bar zurückgelassen [1]). Wie dieser für seines Hauses Wohlstand unverdrossen wirkte so ließen andere Vorsteher die während dieses letzten Zeitabschnittes walteten die Herstellung innerer Ordnung und Zucht eifrig sich angelegen sein. Solcher Prälaten deren Jugend und Bildung in die bereits zur Wiedergeburt erwachten Zeit fiel hatte Ossiach eine Reihe aufzuweisen. Auf Adam Schrötle, den der Kummer über den Zustand in welchem er die Leitung des Stiftes angetreten nach zwei Jahren hinraffte, folgte Caspar Runer (geboren 1562 gewählt 1595) der selbst unter schwerer Besteuerung die Schulden tilgte, veräußerte Güter zurückkaufte, die verarmte Kirche mit Zierden, das entblößte Haus mit Geräthschaften versah und sonst manche Wunde heilte. Er fand einen würdigen Nachfolger an Alexius Gerer einem Schwaben der für das Kloster Ochsenhausen das Gelübde abgelegt hatte. Da für das Nothwendige der Vorfahr gesorgt hatte konnte dieser in Vermehrung der Bibliothek mit kostbaren Büchern auf das Nützliche um so leichter Bedacht nehmen; worauf Wilhelm Schweizer gleichfalls ein Schwabe aus der noch in neuerer Zeit für Oesterreich segensreich gewordenen Abtei Wiblingen den Ruf eines neuen Stifters sich erwerben mochte [2]).

Bei den Cistercienserklöstern ward die allseitige Wiederherstellung durch ihr Verhältniß zu dem Abt von Rein (Runa, Steiermark) als Visitator und eine auf dasselbe gegründete innere Verbindung besonders erleichtert. Auch hier wieder ein Beweis welche Wirksamkeit organischer Gliederung im Vergleich zu dem Getrenntsein innewohne. Daß aber der damalige Obere von Rein Bartholomäus von Chrudeneck (dem sein Nachfolger Georg Freisleben wie in allem übrigen so auch hierin nicht zurückstand) seine Stellung als Visitator ihrer Anordnung gemäß mehr von der Seite der Pflicht als des Vorrechtes ins Auge faßte, sehen wir aus der Genauigkeit mit der er überall selbst nach dem Geringsten sich erkundigte [3]). Vermöge die-

[1]) Alanus zum Jahre 1571

[2]) Annus millesimus Mon. Ossic.

[3]) Seine Visitationsfragen welche Alanus aufbewahrt hat sind so vortrefflich daß sie in der Geschichte Kaiser Ferdinands und seiner Aeltern abgedruckt zu werden verdienen.

ser inneren Verbindung sandten sich die Gotteshäuser dieses Ordens junge Leute zur Erziehung oder zur Besserung zu. Der Abt von Sittich (Krain) fragte denjenigen von Rein wie sein Bruder Jacob sich verhalte, ob er zum Gottesdienste eifrig sei, in Tugend zunehme, in seinen Studien voranschreite [1]). Der Abt von Victring bat denselben seinen Bruder Andreas zu sich herauszufordern, denn er werde ihm zu stolz, wolle immer spazieren gehen, habe schon gegen Andere das Messer gezückt. Die Versetzung in andere Klöster wurde gegen minder Leitsame so wie gegen Unverbesserliche die alte Cistercienserübung der Eingränzung und des Einsperrens in Anwendung gebracht. Wenn es in einem Kloster nicht gehörig von Statten gehen wollte mußten Einige aus einem besser geordneten dessen Uebung dorthin verpflanzen [2]). Mit dem Ausgehen wurde es allerwärts nach der ursprünglichen Vorschrift gehalten. Der Abt von Sittich erlaubte seinen Brüdern alle vierzehn Tage auf eine Stunde in des Klosters Baumgarten sich zu unterhalten. Derjenige von Victring drückte seine Freude darüber aus daß er mit neuen Ordensbrüdern nunmehr allen Gottesdienst sowohl bei Tag als bei Nacht vorschriftsmäßig verrichten könne [3]). Eben so bemühte sich Abt Bartholomäus zu Rein bald nach seiner Wahl dem Kloster tüchtige und vorschriftstreue Leute zu erwerben, dieselben zu klösterlicher Zucht anzuhalten und sie durch katholische Lehrer gut unterrichten zu lassen [4]).

Nach wenigen Jahren seiner Amtsführung konnte der Abt dem Erzherzog über den Zustand seines Klosters den befriedigendsten Bericht erstatten. Der Gottesdienst versicherte er denselben werde in

---

[1]) Des Abts Schreiben an denjenigen von Rein bei Alanus.

[2]) In dieser Absicht schickte der Prälat von Rein im Jahre 1581 zwei seiner Conventualen nach Lilienfeld. Alanus.

[3]) Dessen Schreib n an den Abt von Rein bei Alanus.

[4]) Den 14. August 1567 schreibt er an den Abt von St. Peter in Salzburg: »Er solle ihm einen katholischen Magister, in sacris et prophanis et ad musicam doctum procuriren.« Darauf kam ein gewisser Sarenrhetor aus Meißen aber nach des Abts Bericht an Erzherzog Carl ein gut katholischer Mann, der sich auch als Dichter bemerkbar machte, als ludi moderator nach Rein.

allen Stücken genau nach vorgeschriebener Ordnung gehalten, ebenso sei das Leben in dem Kloster vorschriftsgemäß. Wenn zwar die Zeitläufte die strengste Disciplin nicht gestatteten so suche er doch zu erzielen was nur immer erreichbar sei. Bei Tische werde stets aus der heiligen Schrift vorgelesen. Wie die Brüder sammt dem Prior das Mahl gehalten hätten, gingen sie an ihre Studien, zu Vorlesungen, an Handarbeit, etwa auch in wohlbeachteter Ordnung spazieren, niemals an verdächtige Orte, nie ohne zur bestimmten Stunde zurückzukehren. Er selbst von Jugend an durch fromme Lehrer in freien Künsten, Zucht, Ehrbarkeit und Gottseligkeit unterwiesen, ungezwungen in den Orden getreten, früher zu mancherlei Geschäften desselben verwendet, als Prior von Rein nach Neustadt postulirt denke weder auf gute Tage noch auf Pracht noch auf Bereicherung seiner Anverwandten, habe selbst Ansehnliches aus Eigenem zu des Klosters Nutzen verwendet denn wohl gedenke er des Eides den er bei Uebernahme der Abtswürde geschworen. In seinem Dienste habe er nur ehrbare Personen, in seiner Schule würden armer Leute Kinder in der Furcht Gottes und in aller christlichen Ehrbarkeit unterrichtet, damit solche welche bei reifern Jahren zu dem Orden Lust hätten demselben einst zur Ehre gereichten. Die Gebäude suche er in gutem Stand zu erhalten, was durch den Ungnad [1]) in Abgang gekommen herzustellen, Alles was im Hause sich vorfinde sei gehörig aufgeschrieben. Er bemühe sich Unwirthlichkeit zu vermeiden und habe nur darum zu bitten daß Seine Durchlaucht Mißgönnern das Ohr nicht leihen möchten [2]).

Indeß Bartholomäus im Jahr 1568 dem Bischofe von Seccau drei Novizen zu den verschiedenen Weihen zusendete weil er zu dem Gottesdienste gegenwärtig nur einen einzigen Priester habe da vor Kurzem drei gestorben wären und er drei in Klöster seiner Visitation habe abgeben müssen, befanden sich bei der Wahl seines Nach-

[1]) Während Abt Hippolyts von Herberstein Leben wurde ein Freiherr von Ungnad als Coadjutor nach Rein postulirt ungeachtet er die Weihen nicht hatte. Dieser verwandelte sich in einen weltlichen Commendatarabt, verheirathete sich und wirthschaftete mit dem Kloster gerade wie mit einem Erbgut.

[2]) Der höchst interessante Bericht des Abtes an den Erzherzog bei Alanus.

folgers wenigstens fünf Priester und sieben Professen in dem Kloster, konnte dieser nach vier Jahren dem Abte von Victring bezeugen: Rein sei mit Conventualen wohl versehen. Diese aber hatte Bartholomäus wie zur Anerkennung und freundlichen Befolgung ihrer Pflichten so zum Bewußtsein ihrer Berechtigung dergestalt erhoben, daß sie nach seinem Ableben wohl vernahmen wie der Erzherzog den Prior von Lilienfeld Bernhard von Schauer ihnen als einen Mann anpreisen ließ der alle Eigenschaften eines würdigen Nachfolgers des Verstorbenen in sich vereinige und ihm selbst angenehm sein würde aber hiebei dennoch ihre Freiheit bewahrten und den Senior des Hauses wählten [1]). Dem Erzherzog schrieben sie: „der Allmächtige habe die Wahl auf ihren Mitbruder gelenkt der gewiß dem Empfohlenen in Nichts nachstehen werde; sie bäten ihm den weltlichen Besitz zu überantworten.“ Der Erzherzog dachte würdig genug [2]) um weder Männern zu zürnen die ihre Freiheit neben ihrer Pflicht gewahrt hatten noch den Gewählten seine Gunst entbehren zu lassen. Beides bewährte sich darin daß dem Abte Georg schon im zweiten Jahre nach der Wahl das Bisthum Laibach angetragen wurde und daß ihn der Erzherzog bald darauf in seinen geheimen Rath zog. Für seine Einsicht und Thätigkeit bei Verwaltungsgeschäften zeugte ferner seine Ernennung zum Hofkammer-Präsidenten durch Erzherzog Ferdinand.

Eine gewissenhafte Geschichtschreibung wird die Gebrechen der Einzelnen weder in Abrede stellen noch bemänteln wollen. Dagegen aber hat sie sich mit voller Befugniß zu wehren daß nicht verschmitzte Absichtlichkeit oder bequeme Unüberlegtheit an die Stelle der Personen die Institutionen schiebe womit jeder feste Boden, jede Bedingung richtiger Beurtheilung entrückt wird. Allein diese Vorstellungsweise sogar zugegeben sollte nothwendig die Erwartung sich rechtfertigen, daß dem so trübe Geschilderten, dem unter allseitig

---

[1]) Schauer starb um Christi Himmelfahrt des Jahres 1579 zu Sittich. Der auf die Rechte des Ordens eifersüchtige Ordensmann schrieb von ihm in den dortigen Nekrolog: qui fraudulenter volebat se intrudere in Abbatiam Runensem.

[2]) Es gab damals noch keine Kressel von Qualtenberg.

vorgegebenem Unwerthe mit vollem Recht dem Untergang Verfallenen ein so viel glänzenderes und befriedigenderes, zugleich das ergangene Urtheil rechtfertigendes Bild gegenüber würde gestellt werden können. Die zerstreuten Züge jedoch welche die Zusammenstellung eines Bildes möglich machen geben genügende Beweise, daß den Herolden der Neuerung die Aufgabe unter durchgreifendem Einflusse auf die Versittlichung der Menschen sowohl den Werth der neuen Lehre an sich als die überwiegenden Vorzüge derselben vor dem so schonungslos verurtheilten Bisherigen darzuthun nicht zu Sinn gekommen sei, daß wir einer solchen Umwandlung vergeblich nachspüren und daß die Rohigkeit und Unwürdigkeit der Menschen im Allgemeinen durch Vernichtung des Alten und Einführung des Neuen nicht gemildert weit eher genährt wurde. Das war unvermeidliche Wirkung des Stoffes und der Form des uranfänglichen unbedingten Verwerfens der guten Werke [1]) und aller bisherigen gottesdienstlichen Obliegenheiten und Uebungen [2]), des unermüdlichen Polterns gegen das von dem man sich losgesagt hatte. Konnte solches auf diejenigen welche dieses Verwerfen als höchste Errungenschaft des Menschengeistes zu verkünden für wesentliche Aufgabe ihres Berufes hielten (um von der Menge welcher dieses mit stürmendem Worte unaufhörlich angegepriesen wurde nicht zu sprechen) ohne allen Einfluß bleiben? [3]) Oder hätte etwa die blinde trostlose Lehre die bei so vielen Verkündern des Neuen gerade in dieser Zeit zum immerwährenden Ge-

---

[1]) „Besser sich der Trunkenheit und Völlerei ergeben als Fasten für ein gutes Werk halten," sagte Luther (Werke, herausgez. von Walch XI, 730) und verkündete hiemit eine gewiß lockende und leicht in die That übergehende Lehre.

[2]) »Die Messe halte ich sei ein (gemeinsames) Werk aller Teufel, da sie alle Hände, allen Rath, alle Bosheit, alle Schalkheit zusammengetragen und diesen Gräuel gestiftet und erhalten haben, indeß von andern Lastern jedes seinen Teufel hat.« — Dann wieder sagte er: selbst zum Beten werde der Mensch durch den Teufel angetrieben. Walch XIX, 1576. XX, 1384. XXII, 810

[3]) Man sehe die bittern Klagen protestantischer Geistlichen über allgemein sich verbreitende Unsittlichkeit bei Döllinger: die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen (3 Bde. 8 Regensb. 1848) II. 555 und an andern Stellen seines Werkes.

genstande der Vorträge wurde daß Sünde das wahre unveränderliche Wesen des Menschen sei [1]) auf die sittlichen Anlagen einen anregenden, entwickelnden, kräftigenden Einfluß üben können? Wurde damit nicht ein Fatalismus verkündet, empörender als derjenige des Islams? Wenn hiezu noch der eine Prädicant den andern von offener Kanzel in Ausdrücken herabwürdigte deren Sinn zwar das gemeine Volk nicht immer verstand doch nur allzu gut begriff daß es Schmähworte seien, so konnte gewiß der Lebensverkehr hierunter an Anmuth nicht gewinnen [2]). Wenn jetzt der eine Verkündiger der neuen Lehre entlassen werden mußte weil er mit drei Weibspersonen Kinder erzeugte die andern Menschen zur Last fielen, dann reichte aller Zorneseifer gegen Andersglaubende nicht hin um die eigene Schmach zuzudecken die gerade hierin am öftesten durch alle Stufen der Unsittlichkeit bis zur empörendsten Schandthat aufsteigend [3]) sich zur Schau stellte. Denn in dieser Beziehung vornehmlich war der Einfluß der neuen Lehre kein versittlichender. Manches was entweder des frühern Novellendichters lascive Muse den ehelosen Priestern angedichtet oder wozu hin und wieder diese sich verirrt hatten das kam bei den beweibten Prädicanten nur allzu oft

---

[1]) Der Provinzial der Minoriten in Oesterreich Dominicus Heß persifflirt in seiner poetischen **Synodus oecum Theol. Protestantium (Graec. 1593. 8)** S. 134 diese Lehre mit vieler Schärfe und nicht ohne Humor.

[2]) Wenn der Streit zwischen den Consummatisten und den Infernalisten, oder zwischen jenen welche Christi Erlösungswerk mit seinem Tod geschlossen glaubten und denen welche auch die Höllenfahrt noch dazu rechneten, in den Hansestädte unter das Volk gebracht wurde und dasselbe zertrennte, so war es eben so wie in unsern Tagen in welchen die Einkämmerler und Zweikämmerler unter demselben ihre Werbtische aufschlagen. Es nahm mit gleicher Heftigkeit wahrscheinlich auch mit gleicher Einsicht an jenen Fragen damals wie an diesen heutzutage Theil, damals durch die Predigten wie heutzutage durch die Druckblätter mündig gemacht oder wenn man lieber will bevormundet.

[3]) Benedict Pyrotar Prädicant zu Laibach lockte eine bettelnde Närrin in sein Haus, machte sie betrunken und schwängerte sie in diesem Zustande. Rosolenz (Propst von Stainz und Zeitgenosse): Gründlicher Gegenbericht auf den falschen Bericht D. Rungii v. Wittenberg wegen Verfolg. d. Evang. in Steiermark u. s. w. (Graz 1607. 4) Bl. 96

vor [1]) die sogar dem Austausche ihrer Eheweiber nicht immer abhold waren [2]) und nicht mißkannten welchen Vorschub zu Befriedigung unreiner Lust eine schöne Gestalt gewähre [3]).

Wenn dann wieder zwei derselben um einiger schnöden Pfennige willen in Gegenwart von Zuschauern sich durchprügelten [4]), wenn mehr als einer seiner Unverträglichkeit wegen entfernt werden mußte, wie mochte da die christliche und selbst natürliche Lehre der gegenseitigen Nachsicht und Nachgiebigkeit Fortschritte machen? So wenig als der Versuch die Einkünfte von zwei entlegenen Pfarreien zu beziehen, indeß nur eine derselben konnte versehen werden [5]), zur Begründung in der Uneigennützigkeit oder der Entschluß des Johann Delzers zu Assach durch Entwendung der vergoldeten Communionbecher für geringe Besoldung sich zu entschädigen [6]) seinen Glaubensgenossen zur Empfehlung dienen konnte. Wie mochte besondere Achtung vor den Prädicanten bei den Herren und Rittern (Landleuten) Wurzel fassen wenn sie über einen Hader zu Gericht sitzen mußten worin die vornehmsten von jenen mit den ehrenrührigsten und allen sittlichen Werth des Gegners vernichtenden Anschuldigungen gegen einander losgebrochen waren [7])? Eben so wenig gibt das

---

[1]) Georg Scherer (S. J.) erzählt in seiner Sonntags-Postille (Bruck an der Thaya 1605) Bl. 261 ein solches Geschichtchen wie ein Prädicant eine junge Wittwe bereden wollte ihn Beicht zu hören, was dieselbe bewog wieder katholisch zu werden.

[2]) Unter den 22 Gründen welche den ergrauten Sebastian Flasch zur Rückkehr in die katholische Kirche bewogen gibt er als 18. an die libido concionatorum und erzählt wie ihm selbst von Einem der Vorschlag des Weibertausches gemacht worden sei.

[3]) Georgius Dalmatinus, sagt Rosolenz Bl. 131, hat die lutherische Bibel in die schlavonische Sprache vertiert und hat durch seine Gestalt manche Fraw zum Fall gebracht.

[4]) Cäsar Staats- und Kirchengeschichte von Steiermark (7 Bde. 8. Grätz 1785—88) VII. 190

[5]) Cäsar VII. 195

[6]) Rosolenz Bl. 132

[7]) Rosolenz Bl. 143 sagt: er könnte dieses Alles weitläufig erzählen da ihm die Acta iniuriarum originaliter zu Handen gekommen seien.

Warnungsschreiben des Superintendenten zu Grätz an einen Pfarrer er solle seiner erst kürzlich zur augsburgischen Confession übergetretenen Gemeinde nicht zum Aergerniß werden [1]) für das musterhafte Betragen desselben, so wie manches Andere weder von Zartsinnigkeit [2]), noch von großer Gewissenhaftigkeit [3]), noch von besonderer Amtsthätigkeit [4]) Zeugniß. Nicht einmal vorzügliche Klugheit (wollen wir selbst Würdigkeit und Ernst der Sache nicht in Anschlag bringen) möchte es bewähren daß **M. Steiner** zu Klagenfurt, an einem Orte an welchem weder katholischer Brauch noch katholische Reminiscenz gänzlich erloschen war, sich nicht scheute zu predigen: „Der Wein der durch den Schlund hinabgehe sei ein Sacrament, derjenige der in des Communicanten Bart fließe sei kein Sacrament, es bedürfe dabei nichts als daß man Maul und Bart wische" [5]).

Möchten manche hin und wieder vorgekommene Bethätigungen und empörende Gewalthandlungen gegen katholische Priester durch den Glaubenseifer derjenigen entschuldigt werden wollen die solche sich erlaubten, so entstände immer noch die Frage: Ob die öftere, gar oft ungeahndet gebliebene Wiederholung solcher Thätlichkeiten dem Charakter des Volkes nicht allmälig eine Wildheit haben aufdrücken müssen welche über jenen Beweggrund zuletzt hinwegschritt und blos noch ihrer Aufwallung folgte [6])?

---

1) Steiermärk. Zeitschr. III. II, 146

2) Bei Darreichung des Sacraments fiel einst zu Grätz dem David Bauer eine Hostie auf die Erde; statt sie aufzuheben zerrieb er sie mit dem Schuh wodurch in einem Communicanten die katholische Ueberzeugung wieder so wach wurde daß er stracks in die Kirche zurückkehrte. Rosolenz Bl. 137

3) Rosolenz hörte selbst wie Einer was er in der Beicht vernommen nachher mit Benennung der Person auf die Kanzel brachte.

4) Georg Scherer erzählt wie ein Prädicant im Grauen vor dem Typhus die Frau des Kranken die ihn als Geistlichen zum Beichthören rufen sollte zu seinem Alter ego bestellte, ein Histörchen wie es Boccacio nicht amüsanter hätte ersinnen können.

5) Rosolenz Bl. 137, wo noch manche Anekdoten über die nach katholischer Anschauung ärgerliche Behandlung der Elemente des Sacraments angeführt sind.

6) Erasmus sagt irgendwo: nunquam eorum (der Lutheraner) ecclesias ingressus sum; sed aliquando redeuntes a concione veluti malo

Will einerseits von Niemand geläugnet werden daß es mit dem amtlichen Werthe und der dienstgemäßen Würde manches katholischen Priesters schlecht bestellt gewesen sei [1]), wovon übrigens die Ursachen nicht in dem Stande zu suchen sind sondern am ehesten da gefunden würden wo man es am wenigsten zugestehen möchte, so erwecken andererseits unverdächtige Zeugnisse ebenso wenig einen hohen Begriff von den Verkündigern „des lautern Wortes.“ Hier mußte dem Einen befohlen werden die Symbole zu lernen, einem Andern der schon fünfzehn Jahre in seinem Amte gestanden eine Bibel zu kaufen, einem Dritten die Taufhandlung in Gemäßheit der augsburgischen Confession zu verrichten. Fanden sich solche die „im Fundament der christlichen Lehre noch gar nicht begründet“ sich zeigten, nicht einmal den Katechismus kannten [2]), so ist sich nicht zu verwundern wenn nach Beseitigung der Belehrung durch die Bilder und die Ueberlieferung der Aeltern [3]) bei dem Volke eine immer größere Unwissenheit überhand nahm [4]) und die Jugend in der trostlosesten Unwissenheit hinsichtlich der Heilslehre aufwuchs [5]).

---

spiritu afflatos, vultibus omnium iracundiam ac ferociam prae se ferentes.

[1]) Derlei Daten werden in dem Geschichtswerke wovon dieses Bruchstücke sind keineswegs verschwiegen werden.

[2]) Wovon die Zeugnisse in Raupachs: Evangelisches Oesterreich (Hamburg 1732. 4. mit 3 Fortsetz. vielen Beilagen, Nachlesen u. Presbyteriologia Austr. 1736—44) zu finden sind.

[3]) Vor Jahren, sagt Rosolenz Bl. 148, nahmen unsere lieben Voreltern ihre Kinder zu sich, führten sie mit sich in die Kirchen, zeigten ihnen die Altäre, die Crucifixe und Bildnisse der Heiligen Gottes, sie zeigten ihnen mit Fingern wie Christus sei von unsertwegen gemartert und gekreuzigt worden; sie erklärten ihnen die Bildnisse der Heiligen allenthalben, sie beteten mit den Kindern vor den Altären u. s. w.

[4]) Scherer erzählt in seiner Hauspostille wie ihm ein Mädchen aus der Pfalz zum Unterricht gebracht worden sei welches bei dem Anblick eines Bildes des Gekreuzigten gefragt habe: wer ist der Mann der da hanget? bei einem Bilde Mariens: wer ist dieses Weib?

[5]) Auf einer Reise nach Preßburg zeigte Scherer in dem Wirthshause einem 8—10jährigen Knaben einen Christus am Kreuz, unten Maria und Johannes; von allen drei Personen kannte der Bube nicht eine einzige. Scherer

Dann wieder fehlten solche „Diener des Worts" nicht, die üblen Verhaltens wegen anderweits waren weggewiesen worden und deßwegen der ernsten Erinnerung bedurften daß sie doch ein frommes Leben führen möchten. Christoph Propst der zu Mitterndorf einem Freiherrn von Hofmann lange Zeit als Prädicant gedient gab in der Folge selbst sieben Gründe an, deren wegen seine Amtsgenossen billiger Weise aus dem Lande wären vertrieben worden. Nämlich: sie hätten des Amts so wenig gewaltet daß man in den höchsten Nöthen Manche nur in dem Wirthshause, bei Schmausereien oder bei Weibern habe finden können. Leichenpredigten seien von vielen blos gegen schwere Bezahlung gehalten und ähnliche verlangt worden wenn sie Einem auf dem Todbette das Sacrament hätten reichen sollen. Für eine Kindstaufe hätten sie meistens zwei bis drei Gulden gefordert, wäre das Kind ohne Taufe gestorben einen ähnlichen Betrag für dessen Begräbniß. Um eine Agende habe man sich gar nicht bekümmert sondern Jeder habe nach eigenem Einfall und Gutdünken die gottesdienstlichen Handlungen verrichtet. Habe Einer den Superintendenten um Rath gefragt so sei statt der Antwort ein Verweis erfolgt. Kurz, es sei so zugegangen daß man sich schämen müsse nur davon zu reden [1]).

Viele und unter diesen besonders die Flacianer zeichneten sich durch Hochmuth, Starrsinn und unbändige Zanksucht aus Predigten diese stets über die Erbsünde so gefielen sich Andere in dem Bekämpfen dieser Partei selbst da wo es keine Flacianer gab. Wie zu Horn in Niederösterreich eine Visitation statt fand wurde sie alsbald durch einige derselben von der Kanzel durchgehechelt [2]). In dem Geständnisse daß unter dem Mangel eines Oberhauptes eine innere Verein-

---

erblickte nun auf einem Nebentisch ein Kartenspiel; er nahm den Schellenkönig und fragte den Buben: ob er diesen kenne? Worüber derselbe munter erwiederte: o ja! das ist der Schellenkönig! »Darüber,« fügt Scherer bei, »seufzte ich.«

[1]) Anhang zu Seb. Flaschii cathol. Bekanntnuß 4. Grätz 1608. Wobei wohl zu merken ist daß dieser Christoph Propst auch nach seiner Vertreibung aus Steiermark Protestant blieb wie zuvor.

[2]) Raupach 2. Fortſ. 224

barung der Prädicanten unmöglich gemacht werde [1]) liegt die Rechtfertigung des von den katholischen Fürsten zu dieser Zeit in Anspruch genommenen Befugnisses zu bestimmen was wahre Lehre sei was nicht, womit freilich der Glaube die Natur eines Regales gewann und wodurch derselbe oft in kurzen Zeitfristen mehrere Mal dem Wechsel und zwar nie ohne Gewalthandlung gegen die Unfügsamen unterlag.

Mit den Schulen und Schulmeistern stand es nicht besser als mit den Pfarrern. Waren jene vorhanden so wurden sie doch nur wenig besucht [2]); diese aber zeichneten sich vor ihren Vorgesetzten nur selten aus.

Daher mag es nicht befremden daß unter dem Volk von jener Sittlichkeit deren Wiedererwachen als unausbleibliche Folge der Trennung von der Kirche oftmals so laut angekündet wird in Inneröstereich so wenig zu finden war als anderwärts [3]). Die Klage daß die Leute des Sonntags arbeiteten [4]) war noch nicht die grellste [5]). Der ehevorige Prälat von Rotenman und nachmalige Prädicant von Groß-Gerungs Georg Walter klagte laut daß während er die Glaubenslehren erkläre die Bauern im Wirthshause scherzten, spielten und Kegel schöben [6]). Daß sie schon vor dem Beginn des

---

[1]) Dieses Alles nach Raupach, besonders 2. Forts. 175—216 und Presbyteriol. 134

[2]) Raupach 2. Forts. 310

[3]) Christian Franke sagt von den Protestanten jener Zeit in einem Sendschreiben: hi Christiani praeter nomen fere habent nihil, quippe qui sola contenti fide ab omni ferme charitatis et virtutis studio abducuntur. Aehnlich sagt die Historia persecutionis Bohemicae (1641. 12) in der doch gewiß keine katholischen Sympathien gefunden werden pag. 135: die Hußiten seien verschwunden und hätten sich Bekenner des Evangeliums genannt; sed eheu cum religionis libertate (ut fieri assolet) paulatim quoque succurrere coepit vitae licentia, disciplinaque (etiam apud quos viguit ante) dissolvi mirum in modum coepit.

[4]) Raupach 2. Forts. 205

[5]) Weßwegen nachmals unter Erzherzog Ferdinands Reformations-Artikeln auch derjenige sich befand welcher die Würde des Sonntags wieder herstellte.

[6]) Raupach 2. Forts. 225

Gottesdienstes in den Schenken zusammen saßen ist auch in Inner-österreich vorgekommen [1]). Der Prädicant von Klagenfurt konnte im Jahre 1553 ein und zwanzig Mädchen seiner Pfarrei nennen welche gleichzeitig schwanger waren [2]). Sogar in dem unbedeutenden St. Andrä wurde ein offenkundiger Ehebrecher von dem Magistrate gegen das Straferkenntniß des Bischofs in Schutz genommen [3]). Wie ließ sich bei dem gemeinen Volke Besseres erwarten wenn bisweilen nicht einmal Töchter von Prädicanten mit einem bessern Beispiele vorangingen, diese selbst keine Scheu trugen ihre Amtsgenossen mit ihnen zu hintergehen [4])? Die Hauptstadt des Landes in welcher im zweitletzten Jahrzehend nur noch drei Bürger gefunden wurden die zur heiligen Messe sich einfanden gab kein besseres Beispiel. Ihre Einwohner fanden Behagen an endlosen Schmausereien (die erzherzoglichen Bediensteten machten darin keine Ausnahme) und an Zechgelagen die bis in die tiefe Nacht hinein dauerten. Bald in jedem Hause wurden dergleichen veranstaltet, die Zeit verschwendet, das Vermögen zerrüttet, viel Hader und Zwist hervorgerufen [5]). Nebendem waren die Sitten roh und ungeschlacht. Die geringste Veranlassung rief Hader und nicht selten blutigen Zwist hervor. Wo das nicht, da wurde doch leichtfertiges Processiren getrieben, nebenbei über Vortheilssucht der Rechtsanwälte und über Bestechlichkeit der Richter geklagt [6]). Es zeugt schwerlich von Neigung zu friedlichem

---

[1]) Klage des Erzbischofs von Salzburg an seinen Vicedom zu Friesach den 31. März 1574

[2]) Kärntnerische Zeitschrift VI, 118

[3]) G. Stobel, Bisch. v. Lavant u. Statthalter v. Steiermark, Epist. ad div. (Vienn. 1758 4) p. 46.

[4]) M. Frey zu Judenburg hat den Balthasar Fischer mit seiner Tochter betrogen. Rosolenz.

[5]) In einer Eingabe an den Erzherzog vom Jahre 1578 sagen die Landleute: „einmal ist dem also, das das überflüssig weich Hofleben fast allenthalben bey den Landleuten und ihren Kindern, denen vom Adl, also sehr und Tief eingeriessen und über Hand genohmen, das diejenigen von Adl ganz und gar darin ersoffen und schwerlich daraus zu bringen seyn; dannenhero erfolgt, das so wenig Kriegserfahrne leuth vorhanden."

[6]) Eingabe der Landschaft an den Erzherzog vom 8. Febr. 1578

Lebensverkehr wenn an die Eingänge des Landhauses zu Grätz ein Verbot gegen das „Rumoren, Zücken der Wehren, Dolche und Brodmesser, das Austheilen von Maulstreichen und gegen die Verübung anderer Ungebühr" mußte angeschrieben werden [1]). Es ist auch damals ausdrücklich die Nothwendigkeit ausgesprochen worden: „daß den im Landhause je länger desto mehr überhand nehmenden Unthaten und Muthwillen eine Ordnung zu setzen sei."

An diese Verfügung knüpft sich die Thatsache daß Zweikämpfe selbst unter Handwerksleuten entstanden und bisweilen Prügeleien zwischen ganzen Haufen ausbrachen wobei es nicht immer ohne schwere Verwundungen und selbst Todtschlag ablief. Dann wieder geriethen die Studenten und die Schuster ins Handgemenge, was ebenfalls mit blutigen Köpfen endigte. Einst wurde auf offenem Markte am hellen Tage ein Arzt erstochen [2]). Dergleichen Vorgänge können als Nachweise dienen daß die von unkatholischer Seite aus andern Theilen Oesterreichs ergehenden Seufzer: „Viele waren Gottes Wort so satt und überdrüssig daß es den Allerhöchsten verdrießen müsse; der Zustand unter ihnen sei schlimmer als unter den Katholischen", [3]) nicht der grämliche Jammerruf eines mit der Gegenwart zerfallenen Gemüthes (wie es an solchen zu keiner Zeit fehlt) gewesen sei. Wir aber werden berechtigt jene Streitsucht nicht eine Erscheinung sondern einen Zustand zu nennen da das oben Erwähnte zu Grätz an einem und demselben Tage vorfiel [4]). Ebenso kamen zu anderer Zeit im Laufe einer einzigen Woche in der verhältnißmäßig kleinen Stadt zwei Mordthaten aus Streitsucht vor. Auch Mädchenraub war nicht unerhört, Gewaltthaten anderer Art mußten den Scharfrichter in Bewegung setzen [5]). Ehebruch führte zum Weibermord [6]).

---

[1]) 20. Febr. 1588, renovatum 18. April 1694, noch heutigen Tages an den Thoren des Landhauses zu lesen.

[2]) Stobei Ep. pag. 238

[3]) Raupach 1. Fortſ. 67. 84

[4]) Stobei Ep pag. 291

[5]) Stobei Ep pag. 265

[6]) Id. pag. 21

Es ging die Klage: Die größten Verbrechen würden verübt, die Gerechtigkeit aber schlafe, hinke jedenfalls [1]). Selbst unter den Räthen fänden sich solche welche von strenger Anwendung derselben abmahnten und dadurch vielleicht wider ihre Absicht zu jeder Art Frevel ermuthigten [2]).

Friedrich Hurter.

3.

Kritischer Aphorismus über den Aufsatz von Dr. J. Frauenstädt: „Die Untauglichkeit der theologischen Moral zur künftigen Volkserziehung." *)

Bisher glaubten manche Bekenner der modernen pantheistischen Wissenschaft: man könne das Heil der Menschheit nur dadurch begründen daß man die christliche Glaubenslehre mit ihrem Jenseits zu annihiliren suche. So schließt z. B. Strauß seine Dogmatik mit den Worten (2. B. S. 739): „Das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat." Er meint daher daß die Kirche der absolut Wissenden statt der christlichen in Zukunft walten und daß die monistische Metaphysik der pantheistischen Immanenz an die Stelle der christlichen Dogmatik treten müsse. Denn heißt es (Dog. 1. B. S. 356) „falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiter führen." Die christliche Moral verblieb jedoch gewöhnlich noch in einigem Werthe und war nicht so heftigen und systematisch gegliederten Angriffen ausgesetzt wie die christliche Dogmatik. Nur die Deisten (wie z. B.

---

[1]) Zu dieser Zeit konnten hierüber Einzelne doch noch zu der Klage sich ermannen; aber jetzt!

[2]) Stobeus schreibt die Zunahme der Verbrechen dem Otio carnificis zu qui, si partes suas facere juberetur, aut nullus, aut non ita frequens ensis abusus esset.

*) Freie allgemeine Kirchenzeitung von Dr. Ludwig Noack. Nr. 19. 1849.

Morgans, Mandeville) hatten selbe früher zuweilen bekämpft indem sie ihr den Vorwurf machten daß sie unvereinbar sei mit einem anständig frohen Lebensgenuß. Die später auftretenden Rationalisten achteten selbe noch immer und zwar besonders ob der reinen Darstellung des natürlichen Sittengesetzes, sie wollten nur die positiven Gebote ausgeschieden wissen. Ja es gab sogar eine Periode wo man das Christenthum, da man seine positiven Glaubenslehren mit der Vernunft nicht recht zu vermitteln verstanden, nur dadurch noch zu erhalten vermeinte daß man den großen Einfluß der christlichen Moral auf die sittliche Veredlung der Menschheit nachwies und hieraus seine Nothwendigkeit aufzuzeigen suchte. Doch Keiner von den Rationalisten ging so weit als Frauenstädt welcher auf L. Feuerbach's Anschauung sich stützend in unserer Zeit sogar meint: daß die christlich theologische Moral rein untauglich für die künftige Volkserziehung sei.

Denn also lautet sein Urtheil (S. 148): „So lange die Moral im Volksunterricht nicht völlig unabhängig gemacht wird von jedem bestimmten kirchlichen Glauben, so lange ist kein Heil für die Menschheit zu erwarten."

Ein jeder wird hier nach den Gründen dieses harten Verdammungsurtheils über die christlich-theologische Moral fragen.

Wir wollen sie erörtern und ihren Gehalt prüfen. Sie sind folgende:

1. Frauenstädt sagt S. 147: „Während die philosophische Moral von dem an sich Rechten und Guten als dem Gesetze des Willens ausgeht, stellt umgekehrt die theologische Moral einen absoluten Willen als das Erste auf und läßt erst durch diesen entscheiden was recht und gut sei. Was sie glaubt, daß der Herr will, das ist ihr eben darum recht und gut. Dadurch aber ist die Moral in ihrem Wesen vernichtet." Und wie so?

„Denn das Moralische besteht nicht in der Vollziehung des Rechten und Guten um eines fremden Gebotes willen, sondern aus dem Grunde, weil es an sich das Rechte und Gute ist." Und hierauf fährt er mit L. Feuerbach's Worten (im Pierre Bayle) fort: „Die Willkür ist und war von jeher das Princip der Theologie. Die

Verbindlichkeit der Moralgesetze lag und liegt für sie nur in dem Befehl Gottes. Der Begriff der positiven Gesetzgebung ist der oberste Begriff. Und das Recht der Gesetzgebung, der Grund zur Verbindlichkeit wird abgeleitet aus dem absoluten Recht Gottes über den Menschen, aus dem Begriff der Herrschaft oder der Allmacht. Kurz, die innere Macht des Guten, die doch in Wahrheit seine einzige Macht, seine Allmacht ist, ist unbekannt. Die Ethik hat kein ethisches Princip. Die Vorstellung des äußerlichen Gesetzgebers entfremdet dem Geiste wie dem Gemüthe des Menschen das Gute, spielt die Idee desselben in das Gebiet der Jurisprudenz." Und so hebt sich (S. 148) aller objective Unterschied zwischen Recht und Unrecht auf; denn da wo die Ethik auf eine äußere, positive Offenbarung gestützt wird, ist die Basis der Ethik von vorn herein aufgehoben, das innere Kriterium verschwunden: „wahr und recht ist was in der Bibel geschrieben steht. Alle möglichen Unsinnigkeiten und Abscheulichkeiten hat man daher aus der Bibel begründet und gerechtfertigt." Der Begriff des Guten, meint also Frauenstädt, wird auf diese Weise ganz mißdeutet denn nach der theologischen Moral sei etwas nicht deßhalb gut weil es an sich gut ist sondern nur: weil Gott es will.

Darauf erwidern wir: Allerdings gilt in der theologischen Moral Etwas in letzter Instanz für gut weil es Gott will. Dieser Wille ist aber keine bloße Willkür, weil er eben seiner (Gottes) Heiligkeit und Vollkommenheit entspricht und hierin sein Normativ hat. Mithin ist hierdurch noch nicht das Wesen der Moral vernichtet. Denn der letzte Grund aller sittlichen Güte kann ja doch nur in Gott liegen da nur Er der allein Gute d h. der absolut Gute oder das allervollkommenste Wesen ist wie es die Schrift Matth. 19, 17 selbst besagt. Das hat auch Martin in seinem Lehrbuche der katholischen Moral 1850 S. 32 treffend bemerkt, wo er als höchstes Idealprincip des Guten folgenden Satz aufstellt: „Alles ist gut was und weil es einer göttlichen Idee, was und weil es der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit entspricht" — und dann weiterhin das höchste Realprincip des Sittlichen in die Formel faßt: „Alles ist gut was dem ausgesprochenen göttlichen Willen entspricht, sei es daß dieser Wille ein ausdrücklich gebie-

tender oder daß er ein blos rathender ist." Die Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes, das höchste Idealprincip des sittlich Guten, erklärt demnach den innern wesentlichen und ewigen Unterschied zwischen Gut und Böse oder warum Etwas substantiell gut ist. Denn gut ist wohl zunächst was zweckmäßig, was nützlich, was vernunftgemäß ist, was an sich Werth hat und gefällt, was an sich achtungswürdig ist, was der Wesenheit des Geistes entspricht. Da aber die Wesenheit des menschlichen Geistes nicht durch sich sondern durch Gott gesetzt (geschaffen) und zweckmäßig eingerichtet worden ist, so ist eben das Wesensgemäße und Vernunftmäßige: der Wille Gottes oder die Schöpfungsidee welche Er in der Wesenheit des Geistes ausgedrückt hat. Das Schöpfungs- und Gesetzgebungsfactum fällt nämlich bei dem endlichen Geiste ursprünglich zusammen da ja Gott ihn bei seiner Erschaffung auf eine gewisse Weise gesetzt haben muß, welche Setzungsweise (Form) sodann in sein Selbstbewußtsein als Imperativ oder als innere Forderung des Gewissens eintritt. Der Geist hat sich frei nur als das zu bethätigen als was Gott ihn ursprünglich gesetzt hat und die Stimme des Gewissens, insofern es die Schöpfungsidee des Menschenwesens ausspricht, ist eben dadurch Gottes mittelbare Stimme. Sonach ist ohne Zweifel Gottes Wille der letzte Grund des sittlich Guten und Martin hat Recht wenn er (S. 30) sagt: „Alles creatürliche Gut-Sein hat wie alles creatürliche Sein seinen letzten Grund nur in Gott." Allein hierdurch sind keineswegs alle natürlichen Sittengebote etwa in sogenannte rein positive oder in äußere willkürliche Satzungen verwandelt. Denn wenn die theologische Moral das Princip aufstellt: Achte das natürliche Sittengesetz der Vernunft als Gottes Willen, so hat sie hiermit das natürliche Sittengesetz noch nicht zu einem rein äußerlichen und rein willkürlichen gemacht oder „die innere Macht des Guten" verkannt. Im Gegentheile bekennt sie eben hierdurch daß das natürliche Sittengesetz auch ein inneres ist und zwar insofern als es auch in der Wesenheit des Geistes begründet und ausgesprochen ist. Mit diesem Satze kann aber recht gut ihre andere Behauptung bestehen, daß das natürliche Sittengesetz ebenso ein äußeres genannt werden

könne, weil es der menschlichen Vernunft von Gott eingeschaffen wurde welcher außer der Weltcreatur steht da Er qualitativ verschieden von Geist und Natur und deßhalb außerweltlich ist. In dieser Beziehung wurzelt die Gesetzgebung für den menschlichen Geist allerdings in der Herrschaft Gottes als seines Schöpfers, diese ist aber zugleich die absolute Liebe indem sie dem Geiste das Gesetz nur gibt um ihn hiedurch zur ewigen Beseligung zu führen. Das natürliche Sittengesetz der primitiven Offenbarung hat nach der theologischen Moral somit eine innere und äußere Autorität und Sanction. Denn der Imperativ der Wesenheit des Geistes ist nothwendig verpflichtend weil der Geist in der Erscheinung (in seiner Bethätigung) mit den innern Forderungen seines Wesens d. h. mit seiner Schöpfungsidee nicht in Widerspruch treten soll. Es ist mithin falsch wenn Frauenstädt meint daß nach der theologischen Moral die Verbindlichkeit zum natürlichen Sittengesetze einzig in dem äußeren Befehl Gottes liege. Das natürliche Sittengesetz hat auch nach ihr an sich Giltigkeit, weil sie dasselbe auch in der Wesenheit des Geistes als gegeben erkennt. Seine innere Forderung erscheint daher auch der theologischen Moral als unbedingte, da es nichts anderes als die Selbstvollendung des Geistes gebietet. Es liegt sonach die verbindende Kraft desselben auch in der Wesenheit des Geistes ausgesprochen. Allein hiebei kann der Geist nicht stehen bleiben, weil er sich als ein bedingtes Geschöpf erkennt mithin auch factisch sich als abhängig von seinem schöpferischen Princip bekennen muß. Deßhalb setzt er consequent das natürliche Sittengesetz auch als Gottes Schöpferwillen an und die theologische oder christliche Moral fügt nur hinzu daß Gott jenes Gesetz auch unmittelbar in Christo ausgesprochen, bestätigt und sanctionirt hat. Frauenstädt irrt daher wenn er meint das innere Criterium sei ganz verschwunden wenn man die Ethik auf eine äußere positive Offenbarung stütze. Denn da die christliche Moral das natürliche Sittengesetz auch in sich begreift und selbes höchstens nur ergänzt und in jenen Puncten berichtigt wo seine Erkenntniß durch die Ursünde getrübt worden ist so läßt sich in dieser Beziehung wohl nicht läugnen daß sie ein inneres Criterium für das natürlich Gute

zuläßt. Denn sonst hätte Paulus nicht an die Philipper 4, 8 geschrieben: „Uebrigens Brüder, was wahr, was anständig, was gerecht, was rein, was liebenswürdig, was rühmlich, was irgend tugendhaft und löblich ist, dem strebet nach.“ Denn Gottes Wille kann nur das gebieten was seiner Vollkommenheit und Heiligkeit aber zugleich auch der Vernunft die Er dem Geiste eingeschaffen entspricht. Man kann daher von der theologischen Moral nicht sagen daß sie Gott bloß als äußerlichen Gesetzgeber bestimme. Selbst die positive Gesetzgebung auf Sinai war keineswegs eine solche die nur von Außen her an den Menschen gelangte. Der Mensch wußte ja nicht erst seit jener Zeit daß er das Eigenthum und das Leben seines Mitmenschen respectiren solle. Wie hätte sonst Paulus von einem Gesetze reden können nach welchem ein Jeglicher also auch der Heide werde gerichtet werden? Dieses Gesetz ist doch einzig das innere. Gott ist demnach auch innerer Gesetzgeber. In Bezug auf das natürliche Sittengesetz kann man also weder sagen daß dasselbe nur von Innen stamme, wie Frauenstädt behauptet, noch daß es blos von Außen gegeben und der menschlichen Vernunft von Gott verkündet (geoffenbart) worden sei wie der schiefe Supranaturalismus uns einreden möchte. Denn es wird wie aus dem Obbesagten erhellet das Gute nicht blos vollzogen um „eines fremden“ (äußeren, göttlichen) „Gebotes,“ sondern auch um eines innern, in der eigenen Wesenheit des Geistes liegenden Gebotes willen welches durch seine Vernunft ausgesprochen wird. Es wird mithin das Gute auch aus dem Grunde vollzogen weil es an sich das Rechte ist und Würde hat. Die Vorstellung des äußerlichen Gesetzgebers in der theologischen Moral entfremdet daher dem Geiste des Menschen das Gute nicht im mindesten. Frauenstädt hat hier übersehen daß der Geist wenn er das an sich Gute d. h. das Wesensgemäße vollzieht eben hiedurch schon den Willen des außerweltlichen Gottes erfüllt. Denn das Wesensgemäße ist ja Gottes Schöpferwille. Wenn aber Frauenstädt meint daß das Gute von Gottes Willen als ganz unabhängig gedacht werden könne so muß er auch mit Feuerbach den Anthropotheismus annehmen. Denn nur wenn der Mensch selbst absolut ist, kann sein Wille der allei-

nige Gesetzgeber für sein Handeln sein und die Pflicht ihren Grund einzig in dem Befehle den er sich selbst gibt d. h. in seiner Selbstgesetzgebung haben. Wie aber der Mensch der sich selbst als Gott denkt und weiß noch das Böse setzen kann, das bleibt freilich ein Mysterium wenn die ethischen Begriffe nicht ganz verflacht werden sollen. Die theologische Moral erkennt Gott als ein über- und außerweltliches persönliches Wesen weil das eingeschaffene Lebensgesetz im menschlichen Geiste doch von Ihm als einem schöpferischen Principe gedacht werden mußte. Daher negirt sie auch die Behauptung daß die Pflicht des Menschen einzig von der Selbstgesetzgebung desselben dictirt werde. Der Geist des Menschen kann an dieser Gesetzgebung nur Theil nehmen und zwar nur insofern als er das in seiner innern Wesenheit unwillkürlich vorgefundene und durch seine Vernunft erkannte, aber keineswegs von ihm erfundene natürliche Sittengesetz zu seiner eigenen freien Thätigkeit in Beziehung und in ein bestimmtes Verhältniß bringt, indem er es um seine angeborne Würde zu behaupten achtet und befolgt oder aber von den sinnlichen Naturtrieben verlockt übertritt und so gegen seine Würde handelt.

Allein auch in Bezug auf die positiven Gebote, welche man gewöhnlich die äußeren zu nennen pflegt, irrt Frauenstädt wenn er meint, es sei für selbe rein kein inneres Criterium vorhanden um ihren Inhalt prüfen zu können, ob dieser etwas an sich Gutes gebiete. Frauenstädt hat das Erlösungswerk mit seinem Geiste viel zu wenig durchdrungen da er noch gar nicht erkannt hat daß die Erlösung nur eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ist. Ist aber dieses der Fall so müssen die inneren Thatsachen des Selbstbewußtseins ohne Zweifel gewisse Kennzeichen oder einen ideellen Grund angeben, ob ein positives Gebot der secundären Offenbarung (der Erlösung) seinem Inhalte nach wohl geeignet sei zur Rehabilitirung des Geistes (nach dem Falle) beizutragen. Es kann daher auch kein positives Gebot für den Geist rein äußerlich oder absolut fremd sein, da es ja nur in den neuen Verhältnissen die durch die Ursünde sowie durch das Erlösungsfactum eingetreten sind wurzeln kann und sonach auf ein inneres Bedürfniß desselben

hinweisen muß das sich auch im Selbstbewußtsein des Geistes aussprechen wird. Ich will hier nur beispielshalber aufmerksam machen auf die Pflicht das Sacrament der Taufe zu empfangen. Hier gibt doch nicht blos die Bibel allein sondern auch das Selbstbewußtsein des creatürlichen Geistes von der innern Verderbtheit und insoweit von dem Factum der Erbsünde Zeugniß; und es wird hiedurch der Geist auch aus sich erkennen daß das positive Gebot der secundären Offenbarung von dem Empfange der Taufe seinen innern Bedürfnissen entspreche, daß es den Zweck habe der ethischen Noth des Geistes abzuhelfen und so seine Wesenheit zu fördern, daß also jenes positive Gebot etwas an sich Gutes und nach dem Falle Wesensgemäßes fordere. Mit dem Glauben an eine secundäre positive Offenbarung in der theologischen Moral ist sonach die Basis der Ethik nichts weniger als von vorn herein aufgehoben.

2. Frauenstädt äußert weiter, die theologische Moral sei für die künftige Volkserziehung auch deßhalb unbrauchbar weil sie nicht blos den reinen Begriff des Guten sondern hiermit auch den der echten Tugend zerstöre. Denn so sagt er S. 148: „In der theologischen Moral ist die Tugend eine persönliche Sache, ein Gottesdienst. Wer Sünde thut der frevelt nicht gegen sich selbst, gegen sein eigenes Wesen sondern gegen den persönlichen Gott oder dessen Sohn; und ebenso befriedigt der Tugendhafte nicht sich und sein eigenes Wesen, sondern er thut Gott einen Dienst und erweist ihm eine Ehre." Nach Frauenstädt's Anschauung würde also die theologische Moral die christliche Tugend als eine bloße Huldigungs-Bezeugung gegen Gott, oder als einen Herren-Dienst bestimmen. Allein hier hat Frauenstädt vergessen daß Gott für sich eines solchen bloßen Huldigungsdienstes von Seite des menschlichen Geistes gar nicht bedarf da Er die absolute Macht und Seligkeit in sich bleibt auch ohne Erschaffung der Welt, da Er seine Wesensverwirklichung und Vollendung durch Sich und in Sich selber besitzt. Er gewinnt demnach nicht eigentlich an Ehre durch die Huldigung des creatürlichen Geistes, da diese Letzterem nur nöthig ist inwiefern es seine Pflicht ist seine Bedingtheit durch Gott auch fac-

tisch zu bekennen. Dieses Bekenntniß manifestirt sich wohl am besten in der Lobpreisung beim öffentlichen Cultus, indem der Mensch eben hiedurch bezeugt daß seine bedingte Wesenheit nicht in sich sondern nur in Gott als ihrem schöpferischen Princip ihr Ziel und ihre Beseligung zu finden vermöge. Frauenstädt hat nicht beachtet daß der Geist wenn er Gott dient nur sich selbst vollendet mithin hiedurch eigentlich mehr sich selber dient. Anders ist es auf dem pantheistischen Standpuncte, z. B. von Strauß, wo die Schöpfung die Selbstverwirklichung und Selbstvollendung Gottes ist. Hier dient wohl die Creatur Gott im eigentlichen Sinne als Mittel oder wenigstens setzt Gott die Creatur als Mittel zu seiner Selbstverwirklichung, da er seine Selbstverwirklichung und Selbstvollendung nicht über und außer der Welt hat. Allein nach der dualistischen und christlichen Ansicht hat Gott die Welt erschaffen nicht um Sich selber dadurch zu vollenden sondern aus Liebe, d. h. nicht um Seinet- sondern um ihretwillen. Uebrigens begreift man daß Frauenstädt wider die Bestimmung der christlichen Tugend als eines Dienstes gegen einen persönlichen über- und außerweltlichen Gott und Gebieter sein muß. Denn wo Gott nur das blinde Weltprincip ist und erst im Menschen persönlich wird, da gebührt ohne Zweifel die Ehre nicht dem blinden (selbstbewußtlosen) Centrum sondern dem persönlichen immanenten Gott im Menschen, da ist die Selbstanbetung oder der Götzendienst gegen sich selbst nur die nothwendige Folge jener Anschauung.

Nicht minder beschuldigt Frauenstädt die theologische Moral mit Unrecht daß sie wie die Tugend als Herrendienst gegen den persönlichen Gott so die Sünde als bloße Beleidigung des persönlichen Gottes bestimme, weßhalb nach ihr der Mensch durch die Sünde nicht gegen sich selbst, gegen sein eigenes Wesen, sondern nur gegen den persönlichen Gott frevle. Er hat hier übersehen daß Gott seine Schöpfungsidee und somit seinen Willen auch in der Wesenheit des Geistes ausgedrückt hat, daß auch sein Erlöserwille in den Bedürfnissen des Geistes nach dem Falle wurzelt und daß demzufolge das Gute das Wesensgemäße ist, weßhalb auch die theologische Moral sagen kann: Wenn der Geist gegen die Gebote

der primitiven und secundären Offenbarung handelt so tritt er mit seinem eigenen Sein und mit der Idee desselben in Widerspruch und frevelt so nicht blos gegen Gott seinen Schöpfer und Erlöser sondern auch gegen sich selbst d. h. gegen sein eigenes inneres Wesen.

Ebenso hat Frauenstädt (S. 150) verkannt daß auch in der theologischen Moral die Tugend in und an sich d. h. unmittelbar somit einen innern Werth hat eben deßhalb weil sie wesensgemäß ist und daß sie zuletzt allerdings diesen Werth nur wegen des Willens Gottes besitzt da ja Er das Wesen des Geistes und das Sittengesetz in ihm gesetzt hat. Insofern kann ich auch sagen daß die Tugend des Christen einen Werth außer sich habe weil sie dem Schöpfer- und Erlöserwillen des außerweltlichen Gottes entspricht. Und hat Gott den Menschen erschaffen damit er Ihm stets ähnlicher werde so kann ich weiter behaupten: Die Tugend hat auch in dem Sinne einen Werth außer sich, weil sie an der Vollkommenheit Gottes participirt. Denn nur Gottes Vollkommenheit und Heiligkeit selbst hat im strengen und eigentlichen Sinne einen rein selbstständigen Werth in sich weil Er das Sein schlechthin ist.

3. Soll nach Frauenstädt die theologische Moral den Menschen durchaus nicht zu veredeln vermögen da sie blos eine lohnsüchtige und daher eine bloße Scheintugend lehre. Denn so heißt es S. 149: „Gesetz, Gebot, Pflicht sind dem Gläubigen an sich geschmacklos; den rechten Geschmack gewinnen sie ihm erst als Dienste die er dem persönlichen Gott erweist, als Ehrenerweisungen gegen ihn von dem er dafür gegengeehrt wird.“ Dafür tadelt er auch Tholuk's Aeußerung *): „Wo der Blick auf Menschenlob und Lohn noch Antheil hat“ bei der Vollziehung des Guten, da „hat keine Pflichterfüllung den reinen Geschmack. Aber wenn die fromme Seele durch Christum dahin gelangt Gutes zu thun einzig und allein im Blick auf das Auge das ins Verborgene sieht.“ — Denn hierüber bemerkt er spöttelnd S. 149: „Als ob die Tugend durch solche

*) Tholuks Zeitpredigten im akademischen Gottesdienste der Universität Halle gehalten, der Predigten IV. B. S. 16 ff. 1843

Blicke auf Gott nicht ebenso verunreinigt würde wie durch Seitenblicke auf Menschen!“ — „Wenn ich nur“ fährt er mit L. Feuerbach's Worten fort „aus Liebe zu Gott wohlthätig bin, so bin ich nicht wohlthätig aus Liebe zur Wohlthätigkeit selbst, nicht wohlthätig im Sinne der Tugend, so kommt meine Wohlthat nicht aus der lautern Quelle. Die Tugenden der Christen sind nur Scheintugenden weil sie nicht aus der Liebe zur Tugend um der Tugend willen, sondern aus Liebe zu Gott d. h. zu einem Wesen entspringen, in dem von jeher, und zwar nothwendig, in Folge des alle persönlichen Interessen und Leidenschaften des Menschen in sich concentrirenden Grundbegriffes der Persönlichkeit, unter dem Deckmantel des lichtscheuen Prädicats der Heiligkeit, die selbstsüchtigsten Interessen Unterkunft fanden.“ — Frauenstädt hat hier offenbar nicht unterschieden daß die christliche Moral wohl lehrt das sittlich Gute sei mit dem Bewußtsein zu vollziehen daß der Gläubige hiedurch nicht blos mit sich sondern auch mit Gott in Harmonie komme und so der ewigen Seligkeit sich würdig mache aber keineswegs schlechthin wegen der angenehmen Folgen; da Christus ja selber geboten hat das Gute zu thun weil es auch an sich gut ist, indem er die Gläubigen verpflichtete selbst ihren Feinden von welchen sie gehaßt und verfolgt werden wohlzuthun obschon sie von denselben keinen Nutzen haben, so wie auch Gott ihr Vater im Himmel seine Sonne über Gute und Böse scheinen läßt und seinen Regen über Gerechte und Ungerechte sendet (Matth. 5, 44. 45. Luc. 6, 32—35). Der Gläubige hat in seinen Handlungen nicht das Nützliche und Angenehme unmittelbar vor Augen sondern (unmittelbar) nur die Pflicht, weil Gott das Gute geboten hat, weil selbes daher auch an sich gut ist und mithin vollzogen werden soll. Sein Blick ist demnach blos mittelbar auf das Nützliche und Angenehme gerichtet. Deßhalb entscheidet auch bei einem Conflicte zwischen dem Sinnlichen (den angenehmen Folgen) und dem Sittlichen nicht die Rücksicht auf das Sinnliche sondern die Rücksicht auf das Gesetz und die Pflicht. Ein Beweis hiefür ist der Tod der Märtyrer für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Frauenstädt vergißt in seiner Antipathie gegen die theologische Moral ganz daß diese ausdrücklich den Willen Gottes als an sich heilig hinstellt

und deßhalb auch denselben unbedingt zu vollziehen gebietet (Matth. 5, 48. Lev. 11, 44): „Seid heilig, weil auch ich euer Gott heilig bin.“ Die christliche Tugend ist demnach keine Scheintugend, wenn sie auch aus Liebe zu Gott entspringt. Denn wenn der Geist sich als bedingt von Gott und somit von Ihm als abhängig erkennt so wird seine Tugend hiedurch nimmer verunreinigt werden können wenn er das Sittengesetz aus Achtung und Liebe gegen Ihn als den Urheber desselben erfüllt. Im Gegentheile wird diese Triebfeder der Erfüllung, die Liebe gegen Gott, die reinste und höchste sein aber nicht die Achtung gegen das Vernunftgesetz oder die Achtung gegen meine innere Würde oder gegen meine vernünftige Wesenheit. Denn ich kann ja noch immer die Frage stellen: Warum muß ich gewisse Willensverhältnisse unbedingt achten? weßhalb gefallen sie mir schlechthin? Frauenstädt wird uns allerdings hier entgegnen: Weil es so meine vernünftige Beschaffenheit fordert. — Allein diese ist noch keineswegs der letzte Grund da ich ja noch weiter fragen muß: Wer hat wohl meine Wesenheit dergestalt eingerichtet? wo sodann keine andere Antwort gegeben werden kann als: Gott, das schöpferische Princip. Mithin wird nur jene Handlung vollkommen gut genannt werden können die zuletzt aus Achtung und Liebe gegen den göttlichen Willen vollzogen wird. Der Hinblick beim Handeln auf die hiedurch zu gewinnende Seligkeit in Gott als untergeordnetes Motiv wird somit noch keineswegs die Tugend des Gläubigen aufheben, da selber ja der Wesenheit des Menschen gemäß ist der als bedingtes Geschöpf nur in Gott seine Vollendung und Beseligung finden kann. Auch wird diese Rücksichtnahme auf die Glückseligkeit bei dem sittlichen Handeln dem Geiste immerhin erlaubt sein müssen, da ja nur Gott absolute Uneigennützigkeit sein kann aber nicht ein bedingtes Wesen. Ebenso hat Frauenstädt gänzlich verkannt daß die Tugend zwar Selbstzweck aber doch nicht der letzte Zweck des Geistes ist, indem dieser nur Gott sein kann oder die reale Vereinigung mit Ihm in ewiger Seligkeit. Frauenstädt hat ferner gänzlich verkannt daß der Mensch dieses Ziel nur erreicht indem er die Idee seines creatürlichen Seins erfüllt, mithin gerade indem er wesensgemäß d. h. rein um des Guten willen oder aus

Liebe zur Tugend handelt. Frauenstädt übersieht ganz und gar den Werth der Vielheit der Bestimmungs- und Beweggründe der Tugend in der theologischen Moral. Viel tiefer und der Wahrheit entsprechender ist die Auffassung Marheinecke's in seinem System der theologischen Moral 1847 S. 220 wo er sagt: „Die christliche Sittenlehre wendet sich, indem sie so das Mannigfaltigste zum Bestimmungs- und Beweggrund eines pflichtmäßigen Lebens macht und auch die sinnliche Natur des Menschen mittelst ihrer Vorstellung berührt, an alle Seiten des menschlichen Lebens und ist darin eben die reiche, ja vollständige. Keine andere Volksmoral hat in dem Grade zweckmäßige Vorstellungen des Sittlichen und es muß auch die strengste Wissenschaft die Nothwendigkeit dieser Vorstellungen anerkennen."

4. Frauenstädt hält die theologische Moral auch aus dem Grunde für gefährlich weil sie nach seiner Anschauung nur die christliche Tugend billigen und jede andere verdammen soll, während doch die erstere selber unlauter sei und keinen Werth in sich habe. Denn S. 149 schärft er mit großem Nachdruck ein: „Es muß der persönliche Autoritätsglaube einmal aufhören. Es kann und darf schlechthin von nun an keine andere Autorität mehr gelten als die Autorität des an sich Wahren und Guten." Und S. 150 behauptet er: „Vom theologischen Standpuncte ist die heidnische Tugend weil sie sich nicht auf den Glauben an den Auferstandenen stützt Sünde. Die nächste Consequenz davon erfordert nun auch umgekehrt die Schlechtigkeit der Christen, wenn sie sich nur auf die Predigt vom Auferstandenen stützt, für Tugend zu halten. Was im Glauben an den Auferstandenen geschieht ist gut, wäre es auch an sich das Schlechteste; was hingegen nicht aus diesem Glauben hervorgeht ist schlecht, wäre es auch an sich das Beste. Denn es ist klar, daß wo eine Sache ihren Werth und ihre Bedeutung erst erhält durch den Glauben an eine Person, da hat sie ihren Werth und ihre Bedeutung nicht in und an sich selbst; die Tugend wird also zur Sünde die nicht im Glauben an jene Person wurzelt, und umgekehrt, die Sünde wird zur Tugend die in jenem Glauben wurzelt."

Die wahre theologische Moral hat nie gelehrt was Frauenstädt ihr an dieser Stelle aufbürdet: daß jede Tugend der Heiden Sünde sei weil sie sich nicht auf den Glauben an den Auferstandenen stütze und daß sie deßhalb denselben nichts nütze oder keinen Werth und kein Verdienst habe. Es hat ja der päpstliche Stuhl selber den Satz des Bajus verurtheilt: **Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.** Und die theologische Moral hat ja niemals die Vernunftoffenbarung oder das natürliche Sittengesetz verworfen, mithin muß sie auch eine natürliche Tugend anerkennen. Sie spricht auch in der That nach dem Vorgange der heiligen Schrift (2 Mos. 1, 17—21) von natürlich guten Handlungen, sie behauptet ausdrücklich daß jene Ungläubigen welche keine Kenntniß von dem Evangelium zu gewinnen Gelegenheit fanden, keineswegs ihres Unglaubens sondern nur anderer Sünden wegen, durch welche sie das natürliche Sittengesetz schwer verletzen, verdammt werden. Der päpstliche Stuhl hat ferner die Proposition des Bajus: **Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est** ausdrücklich censurirt. Die Schrift sagt auch nirgends daß die guten Handlungen der Heiden keinen Werth haben weil sie nicht im Glauben an den Auferstandenen geschehen. Im Gegentheile bezeugt sie daß jede Handlung welche aus Achtung gegen die innere sittliche Forderung des Gewissens vollzogen wird ihren Werth auch vor Gott habe, eben darum weil sie wesensgemäß ist und der innern Würde des Geistes entspricht. Denn handelt Jemand der Wesenheit des Geistes gemäß so hat er hiemit auch den göttlichen Willen erfüllt. Es hat aber solch eine Handlung durch welche der Geist rein um seiner selbst willen (nach Art der Stoiker) den Widerspruch mit sich selber von sich fern hält auch abgesehen von einem Belohner außer und über ihm bereits ihren Werth und führt auch den sichern Lohn des innern Beifalls des Gewissens mit sich. Dabei wird aber die heidnische Tugend stets nur einseitig und mangelhaft somit unvollkommen sein können weil ihr eben die richtige Vorstellung von Gott und die Kenntniß vom rechten Lebensziele fehlt. Weit vollkommener wird die Tugend

eines rein vernunftgläubigen Theisten sein, doch wird auch sie in Bezug auf die durchgängige Realisirung der sittlichen Bestimmung noch mangelhaft erscheinen hauptsächlich gegenüber von der christlichen Tugend, weil diese die volle Tauglichkeit zur Erreichung der Bestimmung und somit das vollendete sittliche Streben in sich befaßt indem sie aus dem von der Erbsünde gereinigten und durch die Gnade des heiligen Geistes geheiligten Gemüthe hervorgeht. Weiterhin weiß die wahre christliche Moral davon rein Nichts daß nur dasjenige allein gut sei was im Glauben an den Auferstandenen geschehe wenn es auch an sich das Schlechteste wäre. Denn sie fordert ja von den Gläubigen nicht blos daß eine Handlung im Glauben an den Menschgewordenen Logos, den Erlöser, geschehe sondern auch aus Achtung gegen denselben und seinem Offenbarungsworte gemäß. Nun gebietet aber das Evangelium durchaus Nichts was nicht auch an sich gut wäre oder nicht mit dem natürlichen Sittengesetze übereinstimmen würde. Auch hat Christus nirgends befohlen die Ungläubigen und Häretiker blutig zu verfolgen wie Feuerbach vorgibt. Er sagte ja selbst zu den Aposteln, als diese einen Feuerregen vom Himmel verlangen wollten, weil eine Stadt der Samariter Ihn nicht aufnahm: Ihr wisset nicht wessen Geistes ihr seid! (Luc. 9, 54. 55.) — Frauenstädt's der theologischen Moral in den Mund gelegte Behauptung: Die heidnische Tugend ist Sünde und nützt nichts weil sie sich nicht auf den Glauben an den Auferstandenen stützt wäre nur dann wahr wenn die wahre Kirche lehrte: daß alles Dasjenige was im Glauben an den Auferstandenen geschieht gut sei wenn es auch an sich schlecht wäre, daß nur der Glaube allein rechtfertige und daß die guten Werke hiezu nicht nöthig im Gegentheile sogar schädlich seien. Gälte dieses, so könnte man wohl folgern was er gefolgert: Wenn den Heiden ihre Tugend nichts nützt weil sie nicht an den Auferstandenen glauben, so kann auch die Schlechtigkeit der Christen diesen nichts schaden wenn sie nur an Christus glauben.

Frauenstädt behauptet S. 150 weiter: „Es ist das nothwendige Schicksal des persönlichen Autoritätsglaubens, daß weil in ihm die Sache nicht an sich ihren Werth oder Unwerth, ihre Güte



oder Schlechtigkeit, sondern alles dieses erst durch den Glauben oder Unglauben an die Person bekommt, — daß Gutes für böse und Böses für gut erklärt wird. — Beweise dem Blindgläubigen die Reinheit und Lauterkeit heidnischer Sittenlehren, es hilft nichts, sie kommt ja nicht aus dem Glauben. Umgekehrt, beweise ihm die Unreinheit und Unlauterkeit der theologischen Moral; — der Herr will's, der Herr gebietet's, wird seine Antwort sein. Läßt sich solchem blindeifernden Glauben beikommen? Gewiß nicht." — Hier hat Frauenstädt offenbar nicht zwischen absoluter und relativer Person unterschieden. Die christliche Moral lehrt allerdings, daß eine Handlung sittlich gut sei wenn sie aus Achtung und Liebe gegen Christus den Menschgewordenen Logos geschehe und daß sie in letzter Instanz ihren Werth durch seine Persönlichkeit erhalte. Allein bei der christlichen Tugend ist der Glaube an den Menschgewordenen Logos und an diesen auferstandenen gottmenschlichen Erlöser nicht das einzige Erforderniß, denn sie muß auch das Streben sein dem Evangelium des Logos-Erlösers stets gemäß zu handeln. Ist nun der Logos eine göttliche Persönlichkeit so kann Er nichts an sich Schlechtes gebieten, mithin wird der Gläubige nie schlecht handeln wenn er dem Worte des Erlösers folgt. Und da Sein Wille ein absolut heiliger ist so wird demnach eine im Evangelium von Ihm gebotene Handlung ihren sittlichen Werth in letzter Instanz davon erhalten daß sie aus Achtung gegen Seine absolute Persönlichkeit geschehen ist. Doch wird solch eine Handlungsweise auch einen Werth in sich haben, weil ja Alles was Christus zu Folge der Erlösung des Menschengeschlechtes sittlich geboten hat den Wesensbedürfnissen des Geistes nach dem Falle entsprechen muß und mit dem natürlichen Sittengesetze der primitiven Offenbarung nicht im Widerspruche stehen kann. Anders ist es wenn Mahomed eine Handlung gebietet; diese ist allerdings deßhalb noch nicht gut und hat auch nicht schon darum einen sittlichen Werth weil er sie gebietet oder weil sie im Glauben an seine Person geschieht, da Mahomed sich nicht als wahren göttlichen Gesandten erwiesen hat und als bloßer Mensch auch irren ja aus falscher Auffassung des natürlichen Sittengesetzes sogar etwas Unrechtes befehlen kann.

5. Endlich meint Frauenstädt, man müsse schon deßhalb die theologische Moral bekämpfen weil sie den Menschen in beständiger geistiger Knechtschaft erhalte und in seinem übergroßen Eifer für die atheistische Freiheit ruft er S. 150 aus: „Es muß vor der geistigen Knechtschaft, die ein solcher Glaube herbeiführt, gewarnt werden; es muß vor der Gefangennehmung der Vernunft und des Gewissens unter den blinden Glauben gewarnt werden, weil wer sich einmal in diese Knechtschaft begibt unrettbar verloren ist. Das Princip des blinden Glaubens selbst muß fallen und an seine Stelle die Einsicht treten. — So wie die Menschheit in ihrer Kindheit nicht selbst zu entscheiden wagte, sondern ihren Willen außer sich hatte, von Außen her, von vernunftlosen Orakeln, von den zufälligsten Dingen, wie Vogelflug und Eingeweide der Thiere, die Entscheidung für die wichtigsten Angelegenheiten hernahm, — wie sie also in ihrer Kindheit sich praktisch unmündig und unselbstständig verhielt: ebenso nahm sie auch ihre Erkenntniß, ihr Wissen, von Außen her, von einer angeblich göttlichen Offenbarung, selbst wenn der Inhalt derselben der unvernünftigste und widersinnigste war — sie verhielt sich also auch theoretisch unmündig und unselbstständig. — Ein Kind kann noch nicht selbst urtheilen ob Etwas wahr oder falsch sei und kann noch nicht selbst entscheiden was es zu thun oder zu lassen habe; sagt man ihm aber: dies hat der Vater gesagt und: dies will der Vater, so ist jenes augenblicklich wahr und dieses gut Man denke sich nur einmal recht lebhaft in einen solchen schwachen, knechtischen Seelenzustand hinein wo der Mensch alle Entscheidung über das Wahre und Gute aus sich heraus in ein anderes Wesen verlegt hat, wo er sich für so nichtig, so elend, so untüchtig zur Erkenntniß des Wahren und Guten hält, wo er so wenig Selbstgefühl und Selbstvertrauen hat, daß er um nicht ganz alles Haltes beraubt zu sein, die Entscheidung von Außen her nehmen muß, also sein Wissen und sein Gewissen in einem Andern hat. Welch ein beklagenswerther Zustand! Wie gefährlich ist es für solche Schwache und Unwürdige, in die Hände der Heuchler und Betrüger zu fallen?" — — —

Nach Frauenstädt's Ansicht erhält also die theologische Moral den Menschen in Knechtschaft, weil er hier nicht aus sich (aus seiner Ver-

nunft) sondern nur aus der positiven Offenbarung allein solle entscheiden können was wahr und gut sei. Doch diese Behauptung Frauenstädt's geht unläugbar zu weit. Denn die theologische Moral faßt ja auch das natürliche Sittengesetz der primitiven Offenbarung in sich und der Gläubige kann doch ohne Zweifel auch aus sich selber (aus seiner Vernunft) entscheiden was wahr und gut ist, denn durch die Ursünde ist die Vernunft als Wahrnehmungsvermögen des Uebersinnlichen keineswegs gänzlich verdunkelt worden. Weiters hat ja die secundäre positive Offenbarung die Erkenntniß der reinen Vernunftmoral nur zu berichtigen und zu ergänzen. Was aber die positiven Gebote der secundären Offenbarung selber betrifft so kann diese der Gläubige allerdings nur aus dieser Offenbarung selber wissen, allein er weiß sie deßhalb nicht als absolut fremd für ihn, indem er sie ja auch mit seiner Vernunft übereinstimmend findet da sie eben mit den Bedürfnissen seines (durch die Ursünde verderbten) Geistes zusammenhängen. Man nehme z. B. nur die Verpflichtung zu dem Empfange der heiligen Sacramente der Taufe, der Firmung, der Buße, der Eucharistie und der letzten Oelung und frage sich selber ob sie nicht einem Bedürfnisse des Geistes entgegen komme. Es haben demnach alle positiven Gebote der secundären Offenbarung im Selbstbewußtsein einen idellen Grund und man kann hier auch (mit Stapf) sagen, daß der Mensch aus seiner durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft in den einzelnen Fällen entscheide was gut und recht ist. Man kann weiters nicht behaupten daß die Bibel willkürliche Gebote enthalte, man muß im Gegentheile bekennen daß sie alle wesensgemäß und darauf berechnet seien die menschliche Natur nach dem Falle wiederherzustellen. Es ist daher ganz falsch: „daß jener welcher der (göttlichen) äußern Autorität", der absoluten Vernunft, die Stimme seiner relativen Vernunft und seines Gewissens unterwirft, sich dem absoluten Zufall preisgebe und sich selber zu einer „moralischen Tabula rasa mache, die ohne Unterschied Alles was man nur immer aufschreibt aufnimmt." Denn der Mensch würde ja die secundäre positive Offenbarung gar nie gläubig annehmen, wenn er sie nicht wenigstens seiner Vernunft nicht widersprechend fände, wenn er nicht ein Bedürfniß derselben in sich fühlte. Es ist demnach ihre Autorität für sei-

nen Geist gerechtfertigt; er muß sie anerkennen wenn er sich consequent bleiben will, da die Vernunft zufolge der Thatsache der Verderbtheit des Geschlechtes die Offenbarung der Erlösung zur Rehabilitirung desselben postulirt. Auch muß der Geist wenn er gerecht sein will jede andere Autorität außer sich anerkennen, da auch seine Persönlichkeit eine äußere Autorität gegenüber den andern Ichheiten ist. Ist nun der Schöpfer-Gott eine Autorität für den sündelos geschaffenen Geist, so muß es für den gefallenen auch der Gott-Erlöser sein. Die Abhängigkeit aber im Glauben von der Autorität der secundären positiven Offenbarung ist nimmermehr eine Knechtschaft für den Geist zu nennen, da sie ja eine für seine Vernunft gerechtfertigte ist und seine Würde durchaus nicht verletzt. Knechtschaft ist nur eine unwürdige Abhängigkeit z. B. die des Geistes von der Herrschaft der niedern Naturtriebe. Denn dieses widerspricht der Würde des Geistes da er als höherer freier Factor die niedern Triebe beherrschen soll. Was von Seite des Menschen zur Erreichung seiner sittlichen Bestimmung nach dem Falle geschehen soll, das kann denn doch nur der positive Offenbarungs-Gott als Wiederhersteller der ursprünglichen moralischen Weltordnung bestimmen. Wie sollte nun diese Abhängigkeit der Erkenntniß des Geistes von der positiven Offenbarung ihm zur Schmach dienen und ihn in die Knechtschaft führen? Wahrlich! die Autorität Christi und sein göttliches Wort wird und muß ja auch bleiben für die mündig gewordene Menschheit d. h. für jene welche fähig geworden sind selbst zu denken und sich auch durch die innere Autorität der Vernunft zu dem zu bestimmen wozu sie bisher nur die äußere Autorität bestimmt hatte. Denn auch der denkreife Mensch kann die secundäre positive Offenbarung nicht entbehren, da ja auch der Philosoph sich nimmer durch sich allein von der Sündenschuld erlösen kann, sondern die Gnaden- und Heiligungsmittel jener Offenbarung gebrauchen muß um sich zur Erreichung seiner sittlichen Bestimmung vollkommen tauglich zu machen und so die vollendete Tugend zu gewinnen. Die christlich-theologische Moral wird daher der Menschheit stets nothwendig sein. Und da weiters nur die Kirche uns die Erlösungswahrheit und Erlösungsgnade vermittelt so wird sie auch für die mündige Menschheit stets eine Autorität bleiben müs-

sen, so wird ihr Lehr-, Priester- und Königsamt bis ans Ende der Zeiten nöthig sein. Es darf demnach in religiösen Dingen die äußere Autorität des Logos und der Kirche auch in unserer Zeit der Reflexion, des Philosophismus nicht fallen. Und wenn der Mensch die positive Offenbarung befragt weil er aus sich selbst allein nicht entscheiden kann was er nach dem Falle zur Erreichung der sittlichen Bestimmung thun soll so ist dieses nichts weniger als ein knechtischer Seelenzustand. Ueberdieß hat der Mensch hiebei nicht alle seine Entscheidung über das Wahre und Gute vollends aus sich heraus und in ein anderes Wesen verlegt; denn dieses wäre nur dann der Fall wenn die positiven Gebote der secundären Offenbarung gar keinen ideellen Grund im Selbstbewußtsein des Geistes hätten. Der Gläubige hat sein Wissen und Gewissen wahrlich nicht total in einem Andern und das Gesetz der Erlösung muß mit jenem der Schöpfung zusammenstimmen, weil die Erlösung nur die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung ist.

Frauenstädt bemerkt ferner: „Ein Kind kann noch nicht selbst entscheiden was es zu thun oder zu lassen habe; sagt man ihm aber: dies hat der Vater gesagt, und: dies will der Vater, so ist jenes augenblicklich wahr, und dieses gut.“ Das ist allerdings richtig; nur ist hinzuzufügen: das Kind glaubt deßhalb, es sei etwas gut wenn es der Vater sagt, weil es voraussetzt daß er es besser verstehe als es selbst. Das Kind glaubt aber nie daß der Vater willkürlich Etwas zum Guten machen könne. Das bezeugt das Bedenken, die Scheue und das Sträuben des Kindes wenn es die Befehle des Vaters durch das Gefühl als nicht recht übereinstimmend mit den inneren Forderungen seines Gewissens erkennt. Nun kann wohl die Autorität des Vaters oft selbst falsch enscheiden da die Vernunft eines Menschen nicht irrthumlos ist, aber nicht so ist es wenn die positive Offenbarung spricht daß Etwas gut sei. Hier ist ohne Zweifel ein unbedingtes Vertrauen möglich da ja die absolute, mithin die infallible Vernunft die sittlichen Gebote dictirt. Der Gläubige kann daher nicht irre gehen wenn er auf ihre Entscheidung hält und dieser entsprechend handelt, sein Gewissen findet in ihr vielmehr nur die rechte und sichere Richtschnur des Han-

delns in allen Fällen. Man kann demnach obiges Gleichniß immerhin stehen lassen, denn die ganz uncivilisirten Völker, welche erst zum Glauben an die positive christliche Offenbarung bekehrt werden, verhalten sich allerdings ebenso wie Kinder, inwiefern sie Anfangs mehr und oft einzig und allein durch die äußere Autorität der Offenbarung und weil diese göttliches Wort und Befehl ist von der Kirche zu ihrer sittlichen Bestimmung geführt werden müssen und können, weil und in wiefern sie noch nicht die nöthige Denkreife besitzen um auch überall eine innere Einsicht in die Wahrheit der Mysterien gewinnen zu können. Es tritt daher in der christlich-religiösen Entwicklungsgeschichte der Völker die innere Autorität des Offenbarungsinhaltes d. h. seine Vernunftmäßigkeit und die vollkommene, durchgängige Einsicht in die Zweckmäßigkeit der positiven sittlichen Gebote der secundären Offenbarung erst später als leitendes Princip ein, weßhalb auch die historische Begründung der Wahrheit des christlichen Glaubens auch stets der speculativen vorangehen muß. Anfangs wird nämlich das Bedürfniß der Erlösung nur gefühlt, dann tritt der Beweis für den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung aus den Thatsachen der Wunder und Weissagungen hinzu und nun glaubt und folgt man den sittlichen Geboten des Evangeliums. Die Kirche sagt auch fortwährend ganz einfach: der Mensch gewordene Logos, der Erlöser, hat also gesprochen, Er hat es befohlen, mithin ist es Pflicht. Allein wie die Cultur eines gläubigen Volkes nur einigermaßen sich erhebt so macht sich neben der historischen Begründung der Offenbarung immer auch die ideelle Begründung derselben geltend, wenn auch Anfangs nur spärlich. Man kann daher die positiven sittlichen Gebote des Evangeliums auch deßhalb befolgen, weil man die Einsicht gewonnen hat daß sie vernunft- und wesensgemäß sind. Es bestimmt demnach den aufgeklärten Christen bei seinen sittlichen Handlungen nicht der bloße Glaube oder das unvermittelte Erkennen, nicht die rein äußere Autorität des göttlichen Wortes, sondern auch die Einsicht oder das vermittelte Erkennen und die innere Autorität der Vernunftmäßigkeit des Offenbarungsinhaltes.

Der Mensch verliert also durch die theologische Moral wahr-

lich noch nicht seine geistige Mündigkeit oder seine freie Selbstentscheidung und Selbstbestimmung, was Frauenstädt so sehr befürchtet.

Deßhalb ist aber auch sein Vorschlag: die theologische Moral gänzlich aus den Volksschulen zu entfernen für die Menschheit nichts weniger als nöthig und heilsam. Grundfalsch ist vielmehr sein Urtheil: „Aus diesem beklagenswerthen Zustande kann die Menschheit nur herauskommen wenn an die Stelle der bisherigen theologischen fortan die philosophische Volkserziehung eintritt.“ Denn der Mensch kann, wäre er auch vollkommen denkreif, nimmer vom Offenbarungsglauben lassen wenn er anders nach dem Falle seine sittliche Bestimmung noch vollkommen erreichen will und die philosophische Moral reicht hiezu nicht aus, weil sie die Heiligungsmittel für den gefallenen Menschen weder wissen noch bringen und somit die theologische nie ganz ersetzen kann und zwar selbst dann nicht wenn das gesammte Volk bereits bei dem Stadium der höchsten Aufklärung angelangt wäre. Man müßte überdieß noch weiter fragen: Welches philosophische Moralsystem sollte wohl als Leitfaden für den Volksunterricht bestimmt werden da die philosophische Moral thatsächlich auf so verschiedenen Standpuncten construirt ist? Frauenstädt wird sehr wahrscheinlich der monistischen Moral von L. Feuerbach den Vorzug geben weil diese eben keinen Gott hat, weil demnach in dieser der Mensch rein um der Tugend willen d. h. aber hier rein um seiner selbst willen, rein nach seinem Belieben und nicht mehr aus Achtung gegen einen persönlichen über- und außerweltlichen Gott handelt damit hiedurch nicht seine Tugend verunreinigt werde, umsomehr da Feuerbach sagt: „Nur wenn die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind; nur in dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, eine unauflösliche Bindekraft.“ Allein müßte man hier nicht abermals fragen: Ist dieses keine Bindung der Moral an eine bestimmte Person? Und ist so der persönliche Autoritätsglaube vollends vernichtet? Und könnte hierauf die Antwort bejahend lauten?

Nach unserer Anschauung handelt es sich keineswegs um eine

Beseitigung der theologischen Moral durch die philosophische, wohl aber wird die Forderung an die Theologen ergehen müssen: in der christlichen Moral auch die Vernunftmäßigkeit der positiven sittlichen Gebote immer mehr und so weit es möglich ist aufzuzeigen, weil der im Denken reife Mensch das Bedürfniß der Verständigung hat und damit der Gläubige nicht blos in der äußern positiven Autorität sondern auch in der innern Autorität seines eigenen Geistes, in seiner individuellen Vernunft ein Motiv für sein sittliches Handeln finde und damit ferner der Inhalt der zunächst von Außen kommenden sittlichen Gebote ihm innerlicher und dadurch noch achtungswürdiger werde. Man darf jedoch hierin nicht so weit gehen, daß man sich etwa berechtigt glaubt ein positives Gebot nicht erfüllen zu dürfen wenn man dessen Zweckmäßigkeit nicht mit eigener Vernunft vollständig einsieht. Denn zur Verbindlichkeit genügt die Erkenntniß und die historische Ueberzeugung daß irgend ein Sittengebot von der Autorität Christi gegeben sei weil diese als göttliche nichts Unrechtes gebieten kann.

S. 148 sagt Frauenstädt: „So lange die Moral im Volksunterricht nicht völlig unabhängig gemacht wird von jedem bestimmten kirchlichen Glauben, so lange ist kein Heil für die Menschheit zu erwarten.“ Das erinnert zunächst an eine Forderung einiger Philosophen, welche ebenfalls meinen man könne und solle die Vernunftmoral ganz unabhängig von aller Metaphysik reconstruiren und hiebei ganz vergessen daß die Moral in ihrer Reconstruction stets so ausfallen müsse je nachdem in der Metaphysik das Verhältniß zwischen Gott und Welt und zwischen Geist und Natur bestimmt wird. So gibt es nach Feuerbach's Anschauung keine Pflichten gegen Gott, indeß auf dem pantheistischen Standpuncte der Transcendenz nach Hegel selbe sich noch immer einigermaßen rechtfertigen lassen. Schon aus diesem einzigen Beispiele erhellet, daß die Reconstruction der philosophischen Moral sonach ganz von dem Standpuncte abhängt welchen die Metaphysik einnimmt indem nach Verschiedenheit desselben auch das Lebensziel des Menschen verschieden aufgefaßt werden muß. Dadurch kommt aber auch die eben angezogene Forderung Frauenstädt's ins Gedränge. Denn wenn er fordert daß die Moral in Zukunft von je-

dem bestimmten kirchlichen Glauben unabhängig gemacht werden solle, so begehrt er eigentlich nichts anderes als daß die Offenbarungsmoral aufhören und statt ihr die philosophische eintreten soll; er bedenkt aber hierbei nicht daß selbst die philosophische Moral nimmer ohne Rücksicht auf eine bestimmte Metaphysik (philosophische Glaubenslehre) sich reconstruiren läßt. Ist nun der positive Offenbarungsglaube zur vollkommenen Erkenntniß und Erreichung der sittlichen Bestimmung nach dem Falle fortan nöthig so wird auch in der Folgezeit das Volk noch immer in der wahren christlichen Moral erzogen werden müssen, umsomehr da sie demselben viel verständlicher als die philosophische ist und schon wegen den anschaulichen Beispielen in Christus und den Heiligen auch weit mehr Einfluß auf das Gemüth desselben hat, endlich um so mehr als sie ihre veredelnde Kraft bereits im Laufe der Jahrhunderte herab erprobt hat.

Dr. und Prof. Zukrigl.

4.

Die Bedeutsamkeit der Predigten über Symbole des christlich-geselligen Volkslebens.

> Das Unsichtbare, Geistige,
> die Idee bricht sich gleichsam
> in einem körperlichen Objecte
> und erscheint in sinnlicher Form
> personificirt.
>
> Lüft, Principien des Cultus.

Unerschöpflich strömt dem christlichen Prediger der Quell des göttlichen Wortes und im wahren Ernste kann noch kein Diener des Herrn wenn ihm anders nur die ächte Weihe des Berufes zu Theil geworden ist über Mangel an Stoff geklagt haben, selbst wenn er auch grau und mürbe geworden wäre im Dienste des göttlichen Wortes. Was aber die volle Beachtung Aller

verdient welche das göttliche Wort an das gläubige Volk verkünden und wovon eine wahrhaft praktische Anweisung zur Kanzelberedsamkeit niemals Umgang nehmen sollte, das ist jene wohlberechnete und der Eigenthümlichkeit des Volkes, als Hörer des Wortes Gottes, angepaßte Abwechslung und Mannigfaltigkeit welche der Prediger durch geschickte Auswahl selbst bezüglich der äußern Form des Stoffes in seine Vorträge zu bringen weiß und welche das wohlbekannte und allgemein geltende: varietas delectat als hinreichenden Grund für sich hat. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Formen in welchen sich im christlichen Leben der Glaube sowohl als auch die Sitte und Gesittung darstellt kann der christliche Prediger auch in dieser Hinsicht nie in Verlegenheit gerathen wenn er nur theologisch-gebildet und aufmerksam genug ist diese mannigfaltigen Formen richtig zu erkennen und zu erfassen, wenn er sie alle sich dienstbar zu machen sucht für die Zwecke welche er eben an der geheiligten Stätte der Kanzel mit priesterlichem Eifer zu erringen strebt. Hier ist es aber gerade das christlich-gesellige Volksleben welches sich ihm zu einer nicht minder ergiebigen als fruchtreichen Ausbeute darbietet. Wie seine ganze Wirksamkeit dahingerichtet sein muß diesem Volksleben auch mit der Macht der Wortes Form und Gestalt zu geben, so entnimmt er demselben wieder Stoffe für den Inhalt seines lebendigen Wortes; wenigstens können ihm die mannigfaltigen Erscheinungen in dem christlichen Volksleben vielfache und vielseitige Veranlassung werden seinen religiös-sittlichen Vorträgen den Reiz der Abwechslung und Mannigfaltigkeit aufzuprägen und diese sind hinwieder als aus dem Lebenskreise des gläubigen Volkes genommen ganz besonders geeignet in das Leben des Volkes einzudringen und für die rechte Gestaltung desselben förderlich zu werden.

Wir möchten hier die Aufmerksamkeit des christlichen Predigers nur auf zwei Gegenstände hinlenken welche aus dem Schooße des christlich-geselligen Volkslebens allgemein auftauchen. Einmal sind es die sogenannten volksthümlichen Sprichwörter *)

*) Die „Weisheit auf der Gasse,“ wie Sailer so sinnvoll das Sprichwort bezeichnet.

wie sie im Munde des Volkes leben und als Repräsentanten und Ausdruck religiös-sittlicher oder geselliger Denkungsweise sich geltend machen, dann aber insbesondere die christlichen Volksgebräuche wie sich dieselben als lebendige Darstellung einer ausdrucksvollen christlichen Symbolik, als gleichsam stehende christliche Symbole in das religiöse Volksleben eingeführt haben.

Indem wir der Besprechung der Erstern inwiefern sie ein Gegenstand homiletischer Behandlung auf der Kanzel sind ein besonderes Plätzchen in diesen Blättern vorbehalten, wollen wir in der nachfolgenden Darstellung besonders die Letztern als einen würdigen und nützlichen Gegenstand der kirchlichen Predigt der Beachtung des christlichen Kanzelredners empfehlen und somit die im christlichen Volksleben eingeführten und bekannten Symbole wie sie in den Volksgebräuchen zum lebendigen Ausdruck kommen als Stoff homiletischer Behandlung geltend zu machen suchen.

Es soll zu diesem Zwecke und zur nothwendigen vorläufigen Verständigung über die Sache selbst vor Allem das Wesen und die Genesis dieser Art christlicher Symbolik erörtert werden. In Folge der richtigen Erfassung des Gegenstandes und einer klaren Verständigung über das geschichtliche Hervortreten desselben in die Erscheinung im christlich-geselligen Leben wird es nicht schwer sein, die Würdigkeit, Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Behandlung dieses Gegenstandes für homiletische Zwecke zur vollen Ueberzeugung nachzuweisen. Auch bringt es die Natur des Gegenstandes inwiefern er der Behandlung in der praktischen Theologie anheimfällt mit sich, daß wir einige Hinweisungen und Rathschläge anfügen über die formelle Behandlung solcher homiletischer Vorträge und über die Bestimmung der Zeiten in welchen dieselben am passendsten zur Ausführung kommen dürften. In letzterer Hinsicht will jedoch die vorliegende Arbeit nur als eine Hinweisung auf etwas mehr oder weniger Fehlendes angesehen sein; sie macht demnach weder ihrem Inhalte noch ihrer Form nach einem andern Anspruch, als den eines bloßen Umrisses dessen was praktische Theologen mit gewandterer Hand zur Darstellung und Empfehlung für Männer der Kanzel bringen mögen.

I.

Im christlich-geselligen Leben finden sich seit der frühesten Zeit seines geschichtlichen Bestehens als Aeußerung seiner innersten Thätigkeit und als Bethätigung seines bewegenden und bedingenden Principes gewisse Gebräuche, Gewohnheiten und Sitten, welche mehr oder weniger, allgemeiner oder beschränkter unter allen Völkern bei denen jenes Leben zur reellen Erscheinung kommt verbreitet getroffen werden. Welche Gattung christlich-geselliger Gebräuche, Sitten und Gewohnheiten hier im Auge gehalten werde, dürfte schon aus einer blos beispielsweise getroffenen Hindeutung auf einen oder den andern dieser Gebräuche zur Genüge hervorgehen, so daß aus dem einzeln angedeuteten Gebrauche auch alle übrigen mit Sicherheit bestimmt werden können. Es wird mehr als hinreichend sein hier nur auf die christliche Sitte hinzuweisen nach welcher in den Tagen der heiligen Weihnachten ein mit Gaben und Geschenken reichlich behangener, mit brennenden Kerzen besteckter, lebendig grünender Baum in frohen Familienkreisen aufgerichtet wird oder nach welcher man sich in den heiligen Ostertagen wechselseitig mit der Gabe eines Eies erfreut, um zu erkennen zu geben was hier eigentlich gemeint sei und was uns hier als christlich-geselliger Gebrauch und Sitte vor Augen schweben soll.

Diese christlich-geselligen Gebräuche und Sitten sind es nun welche gewiß mit Recht auch in das Gebiet der christlichen Symbolik gezogen und als wahre christliche Symbole bezeichnet zu werden verdienen. Ein wenn auch nur kürzeres Eingehen in die wahre Genesis dieser Gebräuche und Sitten, wie sie eben beispielsweise angedeutet wurden, wird nicht blos ihr D a s e i n und w a h r e s Wesen beleuchten, sondern auch die Einbeziehung derselben in den Kreis der christlichen Symbolik und der christlichen Symbole zu rechtfertigen im Stande sein.

Bei einem Doppelwesen wie der Mensch nach seinen constitutiven Bestandtheilen ein solches ist und nach dem Verhältnisse in

welchem diese als Geist und Natur normal stehen sollen, ja wie sie selbst auch nur factisch stehen, muß einerseits die Macht des dem Geiste angehörenden Gedankens welche ihn ganz zu beherrschen vermag und seines Lebens innerstes Element bildet, andererseits aber auch die Form unter deren Vermittelung der Gedanke nicht ohne Einflußnahme der Natur in die äußere Erscheinung tritt und sich mittheilend seine Herrschaft beginnt in Betracht gezogen werden. Es gehört aber weder zu dem Zwecke noch zum Inhalte dessen was hier besprochen werden soll ein Weiteres darüber zu verhandeln: welchen Gang etwa die Entwickelung jener Vermittelung der Idee und des Gedankens genommen habe, ob dieselbe im ursprünglichen Zustande unter der Herrschaft des Geistes im Gedanken und Ausdrucke durch die Kraft des schlichten Wortes oder in einem veränderten zuständlichen Sein durch die Mittelsetzung eines Bildes, sei dieses nun für das Ohr oder für das Auge gewesen, stattgefunden habe. Uns genügt die sichere Thatsache daß, soweit die Zeugnisse der ältesten Völkerliteratur, auch der biblischen bis an die Schwelle des Buches der Anfänge hin, über die Denkart und die Vermittlungsweise des Gedankens in der Vorstellung der Menschen jener grauen Vorzeit hinaufreichen, das Bild für Ohr und Auge oder die phonetische Darstellung durch das Bild d. i. durch die Mittelsetzung eines dem äußern Sinnenleben angehörenden thatsächlichen Gegenstandes zur Vermittelung des reinen Gedankens in der Vorstellung die Hauptrolle spiele. Es konnte ja dieses bei einem so spracharmen Alterthume auch nicht anders möglich sein. „Der Vernunftschluß," sagt Creuzer *) „und Alles was dialektische Uebung fordert war hier so wenig an seiner Stelle, daß selbst der einfachste Satz des discursiven Denkens seine Wirkung verfehlen mußte. Das reinste Licht der lautersten Erkenntniß muß sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen damit es nur im Reflex und im gefärbten wenn auch trübern Schein auf das ungeübte Auge falle."

Es ist überhaupt dem Menschen auf dem Standpuncte der Synthese seines Doppellebens selbst bei einer weit fortgeschrittenen Gei-

---

*) Symbolik 1, 4

stescultur und Geistesherrschaft nie ganz möglich sich der Vermittelung des reinen Gedankens durch das Bild in der Vorstellung für Ohr und Auge ganz zu entschlagen. Oder sollte der zur Entäußerung seines Gedankens an das Organ der Natur gewiesene und durch dieses vielfach begrenzte Geist die Vermittelung des Bildes jemals ganz und gar entbehren können? Bleibt und wird die Mittelsetzung eines Gegenstandes als Bild nicht ewig der pädagogische Kunstgriff des Lehrers bleiben? Gehört die Bilderrede und die gewandte tief empfundene Verhüllung des reinen Gedankens in das Gewand eines Bildes nicht zum wahrsten Wesen der Kunst in ihren erhabensten Gestalten als Poesie und Plastik? Und wenn die Herrschaft des Geistes und des Geistigen im Gedanken und Ausdrucke selbst bis dahin gelangen könnte und sollte, daß die Vermittelung jenes durch diesen mit dem bloßen schlichten Worte also auf rein directem Wege möglich wäre, wird das Bild als der Träger des Gedankens, als der Repräsentant der Idee nicht dennoch feststehen bleiben im praktischen Gebrauche als sinnvolles, den Menschen auch von Seiten seiner Natur ansprechendes, ihn ganz ergreifendes und mahnendes, vor seinem Blicke nicht so leicht weichendes Denkzeichen? „Was ist imponirender" bemerkt Creuzer *) „als das Bild? Die Wahrheit einer heilsamen Lehre welche auf dem weiten Wege des Begriffes verloren gehen würde tritt im Bilde unmittelbar zum Ziele. Das Geistige, in den Moment eines Blicks und in den Brennpunct des Augenblicklichen und Augenscheinlichen zusammengedrängt, ist für rohe Gemüther erwecklicher als die gründlichste Belehrung." Die Vermittelung der Idee und des Gedankens durch das sinnvolle Bild in Wort oder That gehört daher dem eigenthümlichsten Wesen des Menschen als solchen an, es hat sich deßhalb durch alle Zeiten der Menschencultur hindurch und in allen Verhältnissen des Lebens geltend gemacht wo nur immer der Geist des Menschen in der Idee und im Gedanken zur Entäußerung und zur Blüthe gekommen ist.

In keinem anderen Lebensverhältnisse jedoch hat sich jene Vermittelung des Geistigen durch das Bild in Wort und plastischer Dar-

*) Symbolik 1, 4

stellung häufiger, vielseitiger, lebendiger und greller herausgestellt als auf dem Gebiete des religiösen Lebens, das seiner innersten Natur nach dazu geeignet ist Idee und Gedanke welche aus seinem Grund und Boden auffsprossen und das Uebersinnliche zum Gegenstande haben nur auf den indirecten Wegen des Bildes und der bildlichen Darstellung zur informativen und instructiven Vermittelung zu bringen. Die geschichtlichen Religionen der alten Zeit und das ganze religiöse Leben derselben sowohl in der Wahrheit des Israelitenthums als in dem vielgestaltigen Irrsale des Heidenthums waren nichts anderes als der lebendige und grelle Ausdruck der religiösen Idee und des religiösen Gedankens durch Bild und bildliche Darstellung in Rede und Plastik *), welch letztere auf dem Gebiete des Cultus sich ganz besonders geltend machte, daselbst mit ergreifender und sinnesberauschender Macht hervortrat und eben deßhalb beinahe das ganze Wesen der Religion und des religiösen Lebens in diesem Cultus aufgehen ließ. Das religiöse Alterthum kannte daher auch beinahe keine andere Vermittelung der religiösen Idee als die der indirecten Mittheilung durch das Bild im Wort und in der Plastik weil sich in ihm der religiöse Gedanke gleichsam verkörpert darstellte, es kannte keine Lehrer der Religion in der Art und Weise wie sie in späterer Zeit mit directer Vermittelung des Göttlichen durch das schlichte Wort, im Wege des discursiven Denkens und dialektischer Uebung, unter Voraussetzung eines großen Vorrathes von Begriffen und einer damit im Verhältniß stehenden geistigen Gewandtheit aufgetreten sind, seine Priester lehrten und vermittelten die religiöse Idee beinahe ausschließend nur durch die sinn- und inhaltsvollen Acte des Cultus deren Deutung dann dem tiefern Blicke der die Mysterien enthüllenden Weisen anheim fiel. So gestaltete sich aus grauer Zeit herauf das Wesen der alten religiösen Symbolik und so kam es daß die gesammte Religion und das ganze religiöse Leben des Alterthums nothwendig den Charakter des Symbolischen tragen mußte, denn die Vermittelung derselben in der Erscheinung war

*) Vgl. Bähr: Symbolik des Mosaischen Cultus 1. B. Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker. Görres Mythengeschichte. Molitor Philosophie und Geschichte.

ja keine andere und konnte auch keine andere sein als jene durch das Bild, durch das inhaltsvolle sinnreiche Symbol*) durch welches der religiöse Gedanke zum Ausdrucke und zur gemeinschaftlichen Mittheilung kam. Nur so angeschaut kann der Cultus der alten religiösen Welt zum richtigen Verständnisse, nur so können die in ihm sich darstellenden Symbole zu jener Erfassung kommen welche den tiefer eindringenden Blick in das wahre Wesen und in die Charakteristik der alten historischen Religionen herbeiführt **).

Es stellte sich jedoch diese Symbolik im religiösen Leben des Alterthums nicht blos in den Gebilden des strengen Tempeldienstes heraus, sondern da die religiöse Idee überhaupt das ganze Leben durchdringt und ganz besonders im alten Oriente dasselbe mit weit intensiverer Macht beherrschte, so prägte sich dieselbe auch im geselligen Privatleben aus und schuf in diesem auf Grundlage der Ueberzeugung daß das ganze Leben des Menschen dem Culte der Gottheit geweiht sei und daß die religiöse Idee überall und unter allen Verhältnissen beherrschend hervortreten müsse, Gebilde des intuitiven Lehrens in Sitten und Gebräuchen des geselligen Lebens, welche die allgemeinen und stummen Lehrer der religiösen Idee wurden, diese im Sinnspruche und Sinnbilde dem Sinne lebendig darstellten und eben dadurch um so nachhaltiger auf das Leben einwirkten. Die ge-

---

*) Symbol (συμβολον von συμβαλλειν vereinigen, verbinden, das Getrennte zusammenbringen) nach Plato (Sympos. 16). Aristoteles (de gener. anim. 1, 18): Ein aus Zweien Zusammengesetztes, ein Zeichen (σημειον) im Gegensatze zu dem Wesen, der Andeutung zu der angedeuteten Wahrheit, ein Sinnbild als äußerliches Zeichen einer Handlung oder einer innern Gesinnung.

**) Es verräth wenig Kenntniß des Geistes des religiösen Alterthums und seines sinnreichen Cultus, wenn man die hinter dem Bilde verborgene Idee nicht zu ahnen und noch viel weniger zu deuten vermag und wenn Gebilde desselben wie z. B. die des israelitischen Cherubs für reelle Erscheinungen des Geistigen gehalten und um ihre Realität zu erweisen mit den Fratzengestalten heidnischer Idole als reeller Gebilde des Teufels in seiner reactionären Thätigkeit zusammengestellt werden. Vgl. Kath. Viertelj. Schr. f. Wissen. und Kunst. Bonn. 1848. 3. Heft S. 21 f.

sammte Spruchweisheit des Orients wie sie sich so kräftig und schöngestaltig in den körnigen Weisheitsbüchern der Bibel darstellt, was ist sie anderes als ein beständiges Ausprägen inhaltsreicher Bilder, in denen das ernste Wort der Lehre einen sinnlichen Bestand gewinnt und sich in den fruchtbaren Moment einer einzigen Erscheinung zusammendrängt?

Das große Bedürfniß solch einer intuitiven Lehrweise fühlte man auch seit dem ersten Beginne des christlich-kirchlichen Lebens. Schon seine erste Pflanzung auf dem nämlichen orientalischen Grund und Boden, auf welchem auch jene Gebilde des alten religiösen Lebens insbesondere die im anbahnenden Israelitenthume erwachsen waren, forderte diese Lehrweise und das Beispiel, mit welchem der göttliche Stifter des Christenthums und seine Apostel dieser Forderung nachgekommen waren, wurde sicherlich Norm und Anweisung für die symbolische Gestaltung des christlichen Cultus, wie er sich so ganz und gar von Geist und Form des Orients durchdrungen als ein solcher vielseitig darstellte und bis in die Gegenwart herab scharf ausgeprägt erscheint.

Aber nicht allein im christlichen Cultus trat der alte Typus der symbolischen Lehrform hervor, er machte sich aus ältester Zeit herauf auch in den Sitten und Gebräuchen des christlich-geselligen Lebens, im Kreise der häuslichen und Orts-Gemeinschaft dadurch vielfach geltend, daß er fromme Gebräuche schuf in denen christliche Ideen, insbesondere die Haupt- und Grundidee der vollbrachten Erlösung durch stehende Symbole zum lebendigen Ausdrucke und zur tief eindringenden Anschauung gebracht wurden. Und war dieses auch nur anders möglich? Mußte die Idee des Christenthums, welche das Leben der zur kirchlichen Gemeinschaft Gehörigen in allen Verhältnissen beherrschte, nicht wie ein mächtiger Quell der aus der Tiefe der Erde zur Oberfläche dringt und diese vielseitig oft durchbricht, zur äußern Anschauung in gleichsam verkörperter Gestalt durch das sprechende Symbol sich drängen? Mußten diejenigen denen die Bewahrung und Förderung des christlichen Lebens als heilige Pflicht obliegt nicht zarte Sorge dafür tragen, daß so wie die christliche Idee alle

Verhältnisse durchdringt und das Leben des Menschen in allen Lagen durchdringen soll, mitten in die Kreise des geselligen Lebens hinein lehrende Symbole gepflanzt würden in denen sich das reinste Licht der lautersten Erkenntniß brechen konnte, um einerseits das ungeübtere Auge nicht zu verletzen und doch mit heilsamer Lehre und Mahnung zu erquicken, andererseits das Leben christlicher Gemeinschaft dadurch zu heiligen und zu erhöhen daß um das lehrende Symbol herum Liebe und Freundschaft freundlich sich lagerten und erleuchtet und erwärmt im Lichte der christlichen Idee duftende Blüten des christlichen Lebens tr eben? So bildete sich denn jene fruchtreiche Symbolik des christlich-geselligen Lebens heraus welche in so vielen Sitten und Gebräuchen des christlichen Volkes zur Anschauung kommt, so stehen die mannigfaltigen Symbole im Kreise christlich-geselligen Lebens da als heilsame Lehrer und Mahner, die christlichen Ideen predigend, zur christlichen Lebensgestaltung auffordernd, alle Verhältnisse des Lebens durchdringend, durch sinnvolle Bedeutung die kirchliche Gemeinschaft heiligend!

II.

Sollen aber die Symbole des christlich-geselligen Lebens die ganze Fülle ihrer gesegneten Wirksamkeit zur fruchtreichen Entfaltung bringen so wird es vor allem Andern Grund und Bedingung sein müssen, daß die Glieder der christlichen Gemeinschaft (das christliche Volk) in das Verständniß des wahren Wesens der kirchlichen Symbolik vielseitig eingeweiht seien und daß die einzelnen Symbole in ihrer sinnreichen Bedeutung in klarer Erkenntniß vor ihren Augen schweben. Es liegt deßhalb gerade in der Absicht dieses Versuches zu erweisen, daß der Weg auf welchem diese Erkenntniß beim christlichen Volke zu vermitteln wäre auch jener des homiletischen Vortrages sein könne, ja daß dieser sich ganz besonders dazu eigne und daß es daher dem Prediger ganz nahe liegen müsse auf diesem Wege auch von heiliger Kanzelstätte herab den Dolmetsch jener stummen Lehrer und Mahner zur Förderung christlicher Erkenntniß und christlichen Lebens zu machen.

Daß überhaupt eine belehrende und praktische Verständigung über christliche Symbolik und christliche Symbole im oben bezeichneten Sinne auf dem Wege homiletischer Behandlung möglich und räthlich sei und daß beide ihrem Wesen und ihrer Abzweckung nach sich für einander eignen, darüber kann wohl kaum ein Bedenken oder ein gegründeter Zweifel sich erheben. Wenn nämlich auf homiletischem Wege überhaupt Alles zur Behandlung und Verhandlung kommen kann was zur reellen Förderung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens dienen, was zur Einführung in das Verständniß der die Hebung dieses Lebens bezweckenden Anstalten beitragen mag, so empfehlen sich homiletische Vorträge über Symbole des christlich-geselligen Lebens zur Verständigung über den Sinn und die Bedeutung derselben, man mag nun vornehmlich die Würdigkeit des Inhaltes jener Symbole oder mehr die für die Homiletik so bedeutsame stoffliche Abwechslung derselben ins Auge fassen wodurch derlei Vorträge eben so picant werden können als sie das Interesse zu erwecken und die Aufmerksamkeit zu fesseln vermögen.

Was zuerst die Würdigkeit des Inhaltes betrifft so spricht sich dieselbe wohl klar und deutlich genug in der Würdigkeit der Ideen aus, deren Träger eben die christlich-geselligen Symbole sind. Es sind ja diese Symbole eben nichts Geringeres als der bildliche Ausdruck jener christlichen Ideen welche die Erkenntniß des Gläubigen erfüllen und seinem Leben Gestalt geben sollen und zwar jene Gestalt welche der Erlöser in die restaurirte Menschheit zu bringen gekommen war. Die Predigt über ein christliches Symbol ist somit die homiletische Verständigung über eine christliche Idee, es mag diese aus dem Grunde eines kirchlich formulirten Dogmas auftauchen und so die Würdigkeit des Letztern theilen oder aber auf dem Grunde dogmatisch-metaphysischer Voraussetzung die Gestaltung christlichen Lebens erzielen. Die erhabene Idee der Erlösung und des Erlösers, so wie der durch jene gewonnenen Früchte wie sie an dem wahrhaft christlichen Symbole des weihnachtlichen Christbaumes hervortritt kann hier wohl mit Recht als ein selbstredender und hinreichender Beleg für die obige Behauptung hingestellt und für viele andere derartige

Sinnbilder christlicher Ideen geltend gemacht werden. Denn der Christbaum ist ja ein sprechendes Symbol des Lebensbaumes der Menschheit, welcher im ersten Adam gänzlich verdorrt aber im zweiten Adam, in Christus, wieder grün geworden ist und fortgrünt mit goldenen Früchten bedeckt und im Strahlenschimmer klar gewordener Erkenntniß prangend. Die Würdigkeit der Idee geht auf ihren bildlichen Ausdruck, auf das Symbol selbst über und gibt so dem Inhalte des homiletischen Vortrages selbst Würde und Schönheit.

Aber die christlich-geselligen Symbole sind auch ganz geeignet für den homiletischen Vortrag durch ihre stoffliche Mannigfaltigkeit welche ganz naturgemäß auch eine Mannigfaltigkeit in die Form des homiletischen Vortrages bringt. Die christlich-geselligen Symbole sind auch in dieser Beziehung ebenso wichtig als würdig.

Wenn irgendwo so ist es beim homiletischen Vortrage nothwendig Mannigfaltigkeit und Abwechslung nicht nur in die oratorische Form oder reinformale Ausgliederung der Disposition und Elocution sondern soviel als möglich selbst in die Form des abzuhandelnden Stoffes zu bringen. Ewig wird es wahr bleiben daß auf die christliche Kanzel nur der christliche Glaube und das christliche Leben gehöre, allein die Mannigfaltigkeit der Form unter welcher die christlichen Ideen zum Vortrage gebracht werden können und sollen ist schon durch die nothwendige Rücksicht auf die menschliche Eigenthümlichkeit der Hörer überhaupt und des gläubigen Volkes insbesondere bedingt und bleibt deßhalb dem christlichen Prediger anheimgestellt und überlassen. Die immer gleiche Form des Stoffes ermüdet und stumpft die Zuhörer ebenso ab, wie die oratorische und declamatorische Einförmigkeit des Vortrages. Darum wird der gewandte Redner stets darauf bedacht sein auch in dieser Beziehung Abwechslung und Mannigfaltigkeit in seine homiletischen Vorträge zu bringen.

Daß es von hohem Interesse sein müsse dogmatische und ethische Stoffe in der Form der Symbole im christlich-geselligen Leben auf die Kanzel zu bringen, daß diese so tief im gemeinschaftlichen kirchlichen Leben wurzelnden, dem Gemüthe so werthen und theuern Sinnbilder selbst in ihrer erhabenen Bedeutung zur

allgemeinen Belehrung und Erbauung dargestellt zu werden verdienen, kann unmöglich von Denen in Abrede gestellt werden welche wissen daß die Rede von heiliger Stätte auch zu den Gebilden der schönen Künste gehöre und daß es Aufgabe der Kunst sei durch passende und wohlgefällige Formen Kopf und Herz, Aufmerksamkeit und Sinn für das Schöne zu gewinnen. Oder sollte es nicht von hohem Interesse sein das christliche Symbol, welches schon seiner geselligen Beziehungen wegen so tief in das Leben der christlichen Gesellschaft und in jenes der Familien und der Freundschaft verschlungen ist, als Gegenstand heiliger Rede an die geheiligte Stätte zu bringen und dasselbe, welches ohnehin schon durch Gebrauch und fromme Sitten dem Gemüthe werth und theuer geworden ist, nun auch in seiner tiefen Bedeutung als Träger einer erhabenen christlichen Idee vor den Augen christlicher Zuhörer zu entfalten, ihrem Glauben zum klareren Bewußtsein zu bringen und mittelst desselben ihrem Leben durch Mahnung und Weisung eine feste Richtung zu geben?

Es ist aber auch noch eine andere Seite welche die homiletische Behandlung christlich-geselliger Symbole bezüglich ihrer formellen Würdigkeit sehr zu empfehlen scheint. Wenn es nämlich ganz besondere Aufgabe der Predigt ist nebst der Erleuchtung des Verstandes auch die Erwärmung des Gefühles zu erzwecken und Letzteres als einen gar sehr mächtigen Hebel des freien und thatkräftigen Willens zu Entschlüssen zu benützen, so kann selbst die Wahl des Stoffes nach seiner Form hin nicht ganz gleichgiltig sein. Sehr richtig bemerkt Dr. Lüft*) über das Wesen des Symbols an sich: „Das anschauliche Symbol hat das Eigenthümliche daß sich in demselben wie in einem Brennpuncte die ganze Idee des Gegenstandes zusammendrängt so daß sich dieser in einem Momente der Wahrnehmung unmittelbar ganz darstellt, während auf dem weiten Wege des Begriffes der Gesammteindruck leicht verloren geht.“ Zu dieser auf eine bereits obenangeführte Stelle aus Creuzers Symbolik gestützten und den Werth des Symbols an sich betreffenden Aeußerung fügt er aber, die eben so

*) Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie Jahrg. 1834 1. B. 1. Heft. S. 72

wichtigen Worte hinzu: „Schon durch diese Beziehungen muß die durch Anschauung gewonnene Vorstellung und der auf das Gemüth bewirkte Eindruck lebhafter und tiefer, eindringlicher und unvergeßlicher sein als dieß durch die gründlichste Demonstration geschehen kann." Und so ist es in der That. Das Gemüth ist es ganz besonders welches durch die in der Form des Bildes (Symboles) hervortretende dogmatische oder ethische Idee ergriffen und zu einer sehr fruchtbaren Wärme der Gefühle gesteigert wird. Nicht die bloße und nackte Idee, der kalte und in seiner Formulirung trockene Lehrsatz ist es welcher als das Thema der Predigt vor das Ohr des Zuhörers gleichsam hingeschoben wird, sondern das sinnreiche Bild das in seiner äußern Form schon schöne und von vielen angenehmen und sehr freundlichen Erinnerungen aus der Sitte des christlich-geselligen Lebens her begleitete Bild tritt vor das Auge des Geistes hin, wird Gegenstand der Anschauung und hat das Gemüth schon ergriffen und das Gefühl erwärmt bevor noch aus der Schale desselben der Kern seines Inhaltes die inhaltsvolle Idee gelöset wird; woher es dann nothwendig kommen muß daß der Gesammteindruck dieser Idee, dieses religiösen Gedankens weit weniger verfehlt werden kann als wenn er auf dem längern und trockenen Wege des Begriffes erst durch den Verstand an das Gemüth gelangt. Immer ist und bleibt der unmittelbare Eindruck, der Eindruck welcher auf dem Wege der Wahrnehmung gleichsam durch das Auge am Bilde, am Symboze gewonnen wird und dabei das Gemüth erfaßt und bezaubert, der tiefere, lebhaftere, eindringlichere und unvergeßlichere. Oder um nur beispielshalber auf das freundliche Symbol des Christbaumes hinzuweisen ruft nicht schon die bloße Nennung desselben alle jene zarten Gefühle hervor welche die ganze Jugendwelt bezauberte und auch das Gemüth der an Jahren Aelteren und durch Bildung Ernsteren nicht unberührt läßt wenn anders noch gläubiger Kindessinn sie umfangen hält? —

An der Wichtigkeit und Würdigkeit christlich-geselliger Symbole, welche für die homiletische Behandlung aus ihrem Inhalte, aus ihrer stofflichen Abwechslung und aus ihrer bildlichen Natur hervorgeht, wird wohl nicht so leicht Jemand zweifeln können,

aber auch um so viel weniger an ihrer Nothwendigkeit und Nützlichkeit. Diese dürfte besonders dem eifrigen und vielerfahrnen Seelsorger einleuchtend werden.

Ihrer Genesis nach tauchte die christliche Symbolik, wie die obige gedrängte Darstellung zu entwickeln versuchte, aus der Tiefe jener christlichen Lehrweisheit auf, welche als göttliche Offenbarung in That und Wort berufen war mit ihrer Macht des Gedankens und mit der Fülle ihrer Ideen das ganze Leben zu beherrschen und zu durchdringen. Das Symbol wurde ihr die in dem Bedürfnisse des menschlichen Wesens gegründete Form zur Vermittelung und das Vehikel zur lebendigeren Einführung ihrer Ideen ins Leben. Allein auch der christlichen Symbolik und ihren Gebilden im Cultus und christlich-geselligen Leben erging es nicht anders, als es mehr oder weniger allen von Menschen gebildeten Formen auch wenn sie die erhabensten Gedanken in ihrer Hülle verschlossen halten im Verlaufe der Zeiten zu ergehen pflegt. Man verlor über dem Bilde und seinen Formen und zwar gerade dann am häufigsten, wenn diese Letzteren in das Sinnesleben gewaltiger einschlugen, den Gedanken dessen Träger jene sein sollten. Das ward nun ganz besonders bei dem christlich geselligen Symbole der Fall. Dieses sank allmälig zur ganz unverstandenen Figur herab, die nun einmal weil der traditionelle Gebrauch sie stehend gemacht hatte einfach beibehalten oder vollends und mit gänzlicher Hintansetzung und Aufgebung alles intuitiven Lehrgehaltes zu einem bloßen Spielzeuge geselliger Convenienz herabgewürdigt wurde an welchem menschliche Eitelkeit, Prunksucht und anderweitige Thorheit ihr Lustgebilde hatten. Wenn die Hinweisung auf einen speciellen Fall das Gesagte erläutern und bestätigen darf, so genügt fürwahr die bloße Erwähnung des schon mehrere Male in Anregung gebrachten Christbaumes, welcher bei einzelnen christlichen Nationen sehr bekannt geworden und an einzelnen Orten besonders in Hauptstädten in sehr vermehrte Aufnahme gekommen ist. Wie wenig die schöne und erhabene aus dem Grundwesen des Christenthums als Erlösungswerk Christi geschöpfte Idee, welche den Inhalt dieses ächt christlichen Symboles bildet, erkannt und verstanden wird, dürfte die Erfahrung so ziemlich allgemein lehren und

den Kenner dieser Idee muß es mit Betrübniß erfüllen daß ihr christlich-geselliges Symbol in der Gegenwart zu einem bloßen Spielzeuge herabgesunken ist, ja großentheils gerade zu mißbraucht wird um anderweitigen Zwecken als Veranlassung zu dienen *). Würde dieses auch nur möglich geworden sein wenn das christliche Volk in der Kenntniß jener erhabenen christlichen Ideen geblieben wäre die als Kern in den Symbolen als den sinnfälligen Hüllen derselben enthalten sind? Hätte die Erhabenheit der religiösen Ideen dem Gebrauche dieser Symbole und den daranhängenden Sitten und Gewohnheiten nicht eine ganz andere Richtung gegeben? Wären diese Symbole nicht vor allen den Mißbräuchen bewahrt geblieben welche der religiösen Abzweckung derselben geradezu entgegengesetzt sind? Würde das christliche Volk an seinen zahlreichen, wohlverstandenen Symbolen nicht eben so viele Lehrer und Mahner haben, die dasselbe auch auf den Wegen seines gewöhnlichen geselligen Verkehres einführen würden in das wahre Heiligthum christlichen Lebens und Denkens? Doch dazu bedarf es ja eben der beredten Lehrer welche auf jene stummen Prediger und Mahner im christlichen Leben aufmerksam machen, welche die in den christlich-geselligen Symbolen verhüllten Ideen enthüllen und jene selbst zur klaren und bestimmten Deutung, zum klaren Bewußtsein im Volke bringen. Und wo könnte dieses zu Nutzen des gesammten christlichen Volkes besser geschehen als von jener Stätte herab, auf welcher Alles was das gemeinsame christliche Leben betrifft zur belehrenden Verhandlung kommt? Wie könnte dieses besser geschehen als gerade in jener homiletischen Form und Gestalt welche das Organ zur Vermittlung aller christlichen Lehre ist durch welche das Leben der Gemeinde des Herrn seinen Leib gewinnen soll? —

Es gesellt sich jedoch zu diesem Momente der Nothwendigkeit und Nützlichkeit auch noch ein anderes welches in einem nicht min-

*) Zeugniß hievon liefert sogar der Umstand daß ächt-christliche Symbole insbesondere das schon durch seinen Namen als christlich bezeichnete Symbol des Weihnachtsbaumes bis in die Wohnstuben nicht-christlicher Religionsbekenner gerathen sind! — —

dern Grade jene Dringlichkeit der Belehrung über christlich-gesellige Symbole auf homiletischem Wege empfiehlt. Die meisten dieser Symbole werden nämlich nicht nur nicht nach ihrem Inhalte erkannt sondern auch nach ihrem Ursprunge mißdeutet; das aber führt ganz natürlich auch zu so manchen Irrthümern über den Sinn und die Abzweckung derselben. Wenn auch nicht bei allen so doch bei nicht wenigen der christlichen Symbole ist man nämlich darauf verfallen, sie aus der Nacht des Heidenthums herauf, aus dem bildschaffenden Mythos und aus seiner in das Naturleben hinein verschlungenen Denkweise und Anschauungsart zu erklären, wenigstens die Formen derselben von dort her entlehnt sein zu lassen. Wir wissen es sehr genau aus welchem Grunde diese Anschauungsweise der christlichen Symbolik heraufgetaucht ist. Sie gründet in jenem Principe heidnischer Denkweise das auch auf christlichem Grund und Boden Geltung zu gewinnen suchte, in dem Principe der der Natur immanenten Gottheit, auf welchem der gesammte alte Mythos sein Gebäude aufgebaut hatte, das aber auf christlichem Boden um so weniger Bestand haben kann, als das Princip christlicher Anschauungs- und Denkweise ein ganz verschiedenes ist und als letzteres schon deßhalb keine Verschleppungen von dort hieher dulden, um so viel weniger selbst versuchen kann. Der heidnische Mythos und das christliche Symbol sind im Principe schon geschiedene Dinge und nur der Gedanke des beiden eigenthümlichen Bildlichen konnte zu so argen Verwechslungen und selbst ganz unhistorischen Versetzungen Veranlassung geben. Konnte man auf diesem falschen Standpuncte die Gestalten der christlichen Symbolik anders ansehen als man die Persönlichkeiten in der biblischen Geschichte ins Auge faßte, in der man nichts als Fabel und Mythos erblickte? War es wunder zu nehmen wenn man dann die symbolische Theologie für nichts Anderes ansah als für die Resultate der alten Mythologie? Konnte von diesem falschen Standpuncte aus die christliche Symbolik etwas anderes sein als die leidige Ausdrucksweise des Princips der heidnischen Immanenz? Ja so weit konnte man sich verirren daß man ganz und gar die fundamentale Verschiedenheit der im Heidenthume und im Christenthume operativen Principe vergaß, daß man beide identificirte

und so in der Symbolik des Letztern die mythischen Gestalten des Erstern wieder auftauchen oder doch wenigstens substituirt sein ließ. Diese Art genetischer Erklärung der christlichen Symbole besonders jener welche im christlich-geselligen Verkehre hervortraten aus dem Mythos des Heidenthums findet sich bis in die untern Schichten des Volkes eingedrungen und thut nur zu klar und deutlich dar, wie sehr es Noth thue daß auch dieser Ueberrest alter heidnischer Denkweise, die sich gerne auf christlichem Boden geltend zu machen sucht und oft selbst von Theologen unbewußt dahin verschleppt wird, noch abgethan werde. Diese vielfach verbreitete Anschauung christlicher Symbole zeigt wie nothwendig es sei, daß das Christenthum auch von Seite seines intuitiven Lehrausdruckes durchaus als eine neue Creatur dargestellt werde die aus sich selbst heraus productiv ist und welcher das Bild, das Symbol eben nicht mehr als bloße Hülle ist unter der sich der von der Natur ganz verschiedene Geistesgedanke verhüllt *).

Es muß daher eine besondere Aufgabe derjenigen sein welchen das Amt obliegt die wahre christliche Erkenntniß in Allem und Jedem zu fördern und zu läutern, das richtige Verständniß der christlichen Symbolik auch von dieser Seite im christlichen Volke zu heben, das Symbol nicht blos in seiner wahren Bedeutung zu entfalten sondern dasselbe auch als ein durchaus seiner Genesis nach

---

*) Es soll jedoch hiemit keineswegs gesagt sein daß alle und jede Vergleichung und Zusammenstellung christlicher Symbole und heidnischer Mythen, ja innerhalb gewisser Grenzen selbst auch Erläuterungen der Erstern aus den Letztern vom Standpuncte christlicher Theologie zu entfernen oder zu vermeiden seien. Wer das Heidenthum und seine mythologischen Gebilde so zu erfassen versteht wie es schon die Väter der Kirche und besonders die berühmten Lehrer der alexandrinischen und antiochenischen Schule verstanden haben, wer den alten Mythos mit dem Auge eines Görres und Dr. Sepp (Leben Jesu) anzuschauen versteht, der wird in den Gestaltungen des Letztern eine wunderbar leitende und vorbereitende Hand nicht verkennen welche auch dort Schattenrisse zeichnete die erst im Lichte Christi ihr Verständniß finden, weil ja die ganze alte Welt voll der Ahnungen war die sie in dunklen Umrissen an die Wände des Lebens schrieb.

ächt christliches Product, hervorgegangen aus dem innersten Geistesleben christlicher Denk- und Anschauungsweise zum Verständnisse zu bringen. Auf solche Art und Weise werden jene aus einem regen und warmen christlichen Leben hervorgegangenen Gebilde der christlichen Symbolik, deren intuitive Lehrweise von so Vielen nicht mehr begriffen und deren Lehren nicht mehr verstanden wurden, wieder in die Sphäre ihrer alten und ihnen eigenthümlichen Wirksamkeit gebracht werden und auch das Ihrige dazu beitragen, daß die christliche Erkenntniß gefördert und der fromme christliche Sinn allseitig genährt und gepflegt werde, bis er aus sich ein Leben zu gestalten vermag wie es unserer der gründlichsten Restauration bedürftigen Zeit Noth thut.

III.

Es erübriget nun noch Einiges über die formelle Behandlung des hier zur Sprache gebrachten Stoffes auf homiletischem Wege beizufügen und die Zeit zu bestimmen wann derlei Predigten über Symbole des christlichen Volkslebens am schicklichsten gehalten werden können.

Was die Erstere betrifft sprechen von derselben wohl größtentheils jene allgemeinen Grundsätze welche in jeder bessern Homiletik über die Behandlung und Verwendung des aufgegriffenen Stoffes aufgestellt zu werden pflegen und es bleibt dabei immerhin sehr Vieles der Bildung und der rhetorischen Gewandtheit des Predigers anheimgestellt, wie denn überhaupt der Diener am göttlichen Worte immer nach seiner eigenen Individualität und nach den Verhältnissen in die ihn Zeit und Umstände versetzen seinen Stoff beherrschen und verwenden wird und muß. Einiges Besondere dürfte aber dennoch in eine nähere Betrachtung und Erwägung gezogen zu werden verdienen, weil hiezu schon die besondere stoffliche Form solcher symbolisch-homiletischer Vorträge aufzufordern scheint. So frägt es sich schon vor allem Andern ob das christlich-gesellige Symbol geradezu als Gegenstand der Gesammtpredigt aufgestellt werden soll oder ob es nicht räthlicher sei desselben nur gelegenheitlich bei

der Entwickelung eines dogmatischen oder ethischen Lehrstoffes in dessen Bereich die Bedeutung und der Lehrinhalt des christlich-geselligen Symboles einschlägt zu erwähnen und dabei jenen näher zu entfalten. Ohne Zweifel wird beides von den Homileten angenommen und in Durchführung gebracht werden können. Da wir jedoch hier ganz besonders jene homiletischen Vorträge im Auge haben welche das christlich-gesellige Symbol, seine Erklärung und Deutung geradezu zum Gegenstande der homiletischen Verhandlung erheben um damit die Aufmerksamkeit und das Interesse der Zuhörer um so schärfer zu fesseln, so wird es hier ganz speciell zur Frage kommen: auf welche Art und Weise hier die Anordnung des Stoffes getroffen werden dürfte? Offenbar hängt die Beantwortung dieser Frage mit dem Wesen des christlich-geselligen Symbols und mit dem Inhalte desselben zusammen und die Anordnung des Stoffes wird sich jederzeit so gestalten müssen wie jene es ihrer Natur nach gebieten. Es lassen sich jedoch zwei Wege denken auf welchen die homiletische Behandlung zur Durchführung kommen kann. Auf jeden Fall wird es räthlich und zweckmäßig sein gleich in dem Eingange der Rede die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf das christlich-gesellige Symbol als den Gegenstand der Betrachtung zu fixiren. Dieses kann ganz besonders bei solchen Symbolen die mit Festtagen in Verbindung stehen entweder so geschehen daß der Ausgang geradezu von dem herkömmlichen christlich-geselligen das Symbol in sich schließenden Gebrauche genommen und dann der Uebergang auf den Zusammenhang mit dem Feste eingeleitet wird, wobei sich der intuitive Lehrinhalt des die Aufmerksamkeit nun einmal fesselnden Symbols ganz natürlich zum Vorwurf der Rede gestaltet, oder das Fest, der locale Umstand oder sonst irgend ein Verhältniß können zum Ausgangspuncte dienen und damit dann das Symbol welches eben der Gegenstand der Rede werden soll in Zusammenhang gebracht werden. Ist auf solche Art und Weise einmal die Aufmerksamkeit gefesselt und der Gegenstand der Rede fest vor die Augen der Zuhörer hingestellt, dann liegt es ganz in der Gewalt des Redners frei mit seinem Stoffe zu disponiren. Er kann entweder nach vorläufiger allgemeiner Deutung des

christlich-geselligen Symboles die Idee des dogmatischen oder ethischen Lehrstoffes herausheben und diese dann zur theoretischen und praktischen Verhandlung bringen, oder er kann die einzelnen Theile des Symboles mit specieller Entwicklung seiner Lehrmomente erfassen und durchführen. Der grünende Weihnachtsbaum wird in seinem tiefern christlichen Verständnisse Veranlassung werden, entweder von Christus in welchem und durch welchen als den Repräsentanten und Anfangspunct der neuen Welt der Lebensstamm der Menschheit wieder grünend geworden ist zu sprechen und Ihn als das wahre Lebensprincip der Menschheit (die ζωη bei 1. Joh. 1, 2) darzustellen, oder an dem mit kostbaren und lieblichen Früchten behangenen grünen Lebensbaume die goldenen Früchte der Erlösung zu entfalten und mit eben jener Wärme zu schildern mit welcher der Anblick der Früchte des Baumes das ganze Gemüth zu erfüllen vermag. So eignet sich doch wahrlich ganz und gar die Predigt vom Christbaume zur würdigsten Feier des Weihnachtsfestes und das christliche Symbol als der Träger der tiefsten christlichen Idee wird ein wahres Collectivum des Gedankens vom gesammten Erlösungswerke des Herrn.

Wo und wann es an der Zeit sei mit der Beleuchtung christlich-geselliger Symbole in solcher Weise auf die Kanzel zu treten das wird den aufmerksamen und kundigen Herold des Wortes Gottes immer das Verhältniß lehren in welchem ein oder das andere christliche Symbol zu einer sich darbietenden Veranlassung steht. An einer solchen aber wird es im kirchlichen Leben nie fehlen wenn dieses wirklich seinem innern und äußern Wesen nach ein bewegtes und reges Leben ist das den Geist fortwährend zur Entfaltung seiner Thätigkeit anregt, damit er Alles und Jedes was vor seinem Blicke auftaucht auf seine Idee zurück zu führen und im Gedanken zu erfassen trachte. Ganz besonders können und sollen jene Symbole welche mit kirchlichen Festen in Verbindung stehen dann zur Sprache gebracht werden wenn das Fest nahe bevorsteht, weil auf solche Weise das Symbol entweder als eine passende Vorbereitung auf jenes benützt werden kann oder weil dann von dem Feste selbst ausgegangen werden mag um aus dessen Mitte heraus die Idee des Symbols zu

gewinnen, dieses als ein würdiges Festdenkmal vor den Augen der christlichen Gemeinde aufzupflanzen und seine Idee zum allseitigen und klaren Bewußtsein zu führen.

So werden denn auch derlei homiletischen Vorträge das Ihrige beitragen damit die christliche Erkenntniß und mit ihr der christliche Wandel sich hebe. Jene sinnreichen Symbole des christlich-geselligen Lebens welche aus einer Fülle christlicher Ideen und aus einer großen Wärme christlichen Lebens hervorgegangen sind werden, wenn nur anders ihr Verständniß dem Volke wieder vermittelt wird, ihre Kraft zur Erweckung des christlichen Bewußtseins und Lebens abermals reichlich bethätigen. Die alte fruchtbare intuitive Lehrweise der Kirche wird ihren Segen an den Gemüthern der Gläubigen neuerdings herrlich erproben, sobald jene Symbole wieder als wohlverstandene Lehrer und Mahner in Mitte des christlich- und kirchlich-geselligen Lebens dastehen und als Früchte des alten frommen Glaubens ein verjüngtes Glaubensleben der Gegenwart fördern und nähren.

Zum Schlusse erlauben wir uns noch folgende Bemerkung.

Der Verfasser hatte, wie aus der ganzen Abhandlung ersichtlich ist, nicht die eigentlich kirchliche Symbolik, inwiefern diese sich in den Ceremonien und Gebräuchen, in den Sacramentalien und Bildern, in den begleitenden und dienenden Formen des öffentlichen und kirchlich-gottesdienstlichen Cultus sich ausspricht, sondern nur gewisse Gebräuche und Sitten des christlich-geselligen Volkslebens und unter diesen zunächst wieder jene im Auge, welche sich unmittelbar auf eine christliche Glaubens- oder Sittenlehre beziehen oder mit der festlichen Erinnerung an eine dogmatische Thatsache (mit einem christlichen Hauptfeste oder mit Einem der christlichen Festkreise) zusammenhängen, z. B. der öfter erwähnte Christbaum, der fast allerwärts in Abgang gekommene Palmsonntagsritt,*) das Osterei, die Pfingstrose. Es gibt aber auch Sitten und Gebräuche des christlich-geselligen Volkslebens welche gleichzeitig der Kirche und dem christlich-häuslichen Familienkreise angehören wie die Weihnachtskrippe mit ihren nach dem Weihnachtscyclus wechselnden Scenerien,

*) Vgl. Vaterl. Denkwürdigkeiten v. Kaltenbäck S. 8 Austria 1848.

ferner solche welche aus der Kirche in das Volksleben übergegangen sind wie der Johannissegen, das Vesperbrod (collatio), endlich solche welche zunächst mit dem Leben eines Heiligen namentlich des Landes- oder Kirchenpatrons u. s. w. oder mit der vaterländischen Kirchengeschichte namentlich mit der Christianisirung des weitern und engern Vaterlandes oder mit besondern kirchlich-religiösen Ereignissen in der Ortsgemeinde zusammenhängen. Hieher gehört z. B. der Umzug und die Bescheerung am Nicolai-Abend.*) Ja wir finden selbst in dem Rechtsleben, in den Gebräuchen bei Hochzeiten und Begräbnissen (abgesehen von der kirchlichen Feier), in den Gewohnheiten der Innungen und Zünfte, bei dem Osterrennen, bei den weltlichen Kirchweihspielen, bei den Maifesten u. s. w. noch manches tiefsinnige christliche Symbol und selbst christlich-symbolische Substitutionen für die ehemaligen Feste der heidnischen Vorältern z. B. das Johannisfeuer zur Sommersonnenwende.

Es versteht sich auch von selber, daß diese zuletzt berührten Symbole des christlich-geselligen Lebens für die homiletische Behandlung eben so bedeutsam und zweckdienlich werden können wie die oben von uns bezeichneten, ferner daß was hier von den christlich-geselligen Symbolen geltend gemacht wurde den eigentlich kirchlichen Symbolen in noch viel höherem Grade zukomme.

Dr. und Prof. Scheiner.

---

*) Dahin würde auch die sogenannte Stabelsonntagsprocession gehören welche noch im verflossenen Jahrhunderte von der Gemeinde Viechtwang in Oberösterreich alljährlich am Sonntag nach dem Feste des h. Bartholomäus nach dem einige Stunden entfernten Gnadenorte Adelwang abgehalten wurde. Die Einwohner von Viechtwang hatten nämlich im 16. Jahrhundert dem Andringen ihres protestantischen Gutsherrn gegenüber alle einmüthig erklärt eher den Betelstab zu ergreifen als von dem Glauben ihrer Väter zu lassen. Zur Erinnerung an diese Glaubenstreue ihrer Vorfahren wallfahrteten die Nachkommen mit weißen Stäben in der Hand nach Adelwang. (Kaltenbäck l. c.)

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

I.

Uebersichtliche Relation über die neueste Synodalliteratur seit dem Jahre 1848.

1. Das kirchliche Synodalinstitut vom positiv-historischen Standpuncte aus betrachtet mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit von Domcapitular Dr. Fr. Haitz. Freiburg i. Br. Wagner. S. 68

2. Die Bisthumssynode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben. Vom Verfasser des Werkes: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Stuttgart. Cotta. 1849 S. 78

3. Die Diöcesansynode von Dr. M. Filser. Augsburg. Rieger. S. 115

4. Der Clerus auf der Diöcesansynode. Ein kirchliches Gemälde von Dr. J. Amberger Regens des Clericalseminars zu Regensburg. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Daselbst 1849 S. 149

5. Die Diöcesansynode von George Phillips. Freiburg i. Br. Herder 1849 S. IX, 219

6. Die Diöcesansynoden, ihr Ursprung, Wachsthum, Zweck, die gesetzlichen Bestimmungen über dieselben und die Ursachen ihrer Unterlassung in der neuern Zeit nebst einer vollständigen Praxis und einem Anhange üblicher Formularien. Von Vinc. Max Sattler, Cleriker d. Diöc. Regensburg. Daselbst. Manz 1849 S. VIII, 391

7. Ueber die Provinzialconcilien und die Diöcesansynoden. Von Dr. Joseph Feßler Consistorialrath und Professor der Kirchen-

geschichte und des Kirchenrechtes zu Brixen. Mit Approbation des f. b. Ordinariates. Innsbruck 1849 Rauch. S. VI, 268

8. Von dem Antheile des Presbyteriums an dem Kirchenregimente. Regensburg. Manz 1850 S. 85

9. Kritische Beleuchtung der verheißenen Diöcesansynode von Dr. Rammoser Pfarrer zum h. Geiste. München 1849 Leutner S. 28

10. Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von J. B. Hirscher. Tübingen 1849 Laupp S. VIII, 85

11. Offenes Sendschreiben über die kirchlichen Zustände der Gegenwart von Dr. J. B. von Hirscher. Von Dr. Fr. X. Dieringer Prof. d. Theol. in Bonn. Mainz. Kirchheim u. Schott 1849 S. 31

12. Offenes Sendschreiben an den Herrn Professor Hirscher in Freiburg. Von Fr. Teipel Dr. der Theologie Gymnasialoberlehrer zu Coesfeld. Paderborn. Schöningkh 1849 S. 30

13. Die Diöcesansynode und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Eine Beleuchtung der Schrift J. B. Hirschers: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg. Regensburg 1849 Manz S. 101

14. Die Diöcesansynode und ihre Aufgabe. Eine Beleuchtung der Hirscher'schen Reformpläne vom kirchlichen Standpuncte. Von einem Priester der Diöcese Limburg. Regensburg. Manz 1850 S. X, 76

15. Die kirchliche Reform. Eine Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von Dr. J. B. Heinrich Domkaplan zu Mainz. Erste Hälfte: Von der Freiheit und Verfassung der Kirche. S. IV, 144. Zweite Hälfte: Von den Mitteln zur Regeneration des religiösen Lebens und den kirchlichen Reformen nebst einem Anhange über Hirscher's Antwort „an die Gegner meiner Schrift." S. IV, 240 Mainz 1850 Kirchheim und Schott.

16. Antwort an die Gegner meiner Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von J. B. Hirscher. Tübingen 1850 Laupp S. 100

17. Offenes Sendschreiben an Dr. J. B. v. Hirscher zur Ab-

wehr gegen dessen Angriffe auf die katholischen Vereine von H. v. Andlaw. Mainz. Kirchheim u. Schott 1850 S. 94

18. Die Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs an den hochwürdigsten Erzbischof von Köln. Ein Wort zur Rechtfertigung derselben. Von Dr. Binterim Pfarrer in Bilk und Vorstadt Düsseldorf. Daselbst. 1848 Engels S. 36

19. Synodalrichter, Synodalexaminatoren und Diöcesansynode. Mit besonderer Bezugnahme auf Dr. Binterims Schrift: Wünsche und Vorschläge u. s. w. Köln 1849 Bachem S. 82

20. Die geistlichen Gerichte in d. Köln. Erzdiöcese v. 12 — 19 Jahrh. Eine Erwiederung auf die zu Köln bei Bachem erschienene Schrift: Synodalrichter u. s. w. Von Dr. Binterim. 1. Abtheilung. Düsseldorf. Engels 1849 S. IV, 92

21. Die Curatexamina und die Diöcesansynoden. Fortsetzung der Erwiederung auf die zu Köln bei Bachem erschienene Schrift: Synodalrichter u. s. w. Von Dr. Binterim. 2 Abtheilung. Düsseldorf Kampmann 1849 S. VI, 84

Anmerkung. Die vorliegende Uebersicht macht nicht auf Vollständigkeit Anspruch, es konnten in derselben nur die wichtigeren selbstständig erschienenen Schriften berücksichtigt werden. Es haben allerdings viele kirchliche und theologisch-wissenschaftliche Journale des In- und Auslandes die Synoden ebenfalls besprochen, aber die Rücksichtsnahme hätte dieser Vielheit gegenüber kein Ende gefunden und da die gesammte Synodalliteratur nur in zwei Hauptansichten sich spaltet zu Wiederholungen geführt. Die Synodalliteratur ist auch noch keineswegs abgeschlossen. So ist z. B. ganz kürzlich in W. Gärtners Schrift: „Was haben uns die versammelten Bischöfe gebracht?" (Wien 1851 Gerold) S. 59 — 98 eine Abhandlung über die „Diöcesansynode und Priesterconferenz" erschienen und von Dr. Binterim ein Werkchen welches den Titel führt: „Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? Nebst einem Rückblick auf die im Jahre 1849 in Deutschland erschienenen Schriften über kirchliche Zustände und Diöcesansynoden." Düsseldorf Kampmann 1850 S. VIII, 120. Wir werden vielleicht darauf zurückkommen.

Erster Artikel.

Allgemeine Uebersicht.

Als der berühmte katholische Theologe zu Tübingen Dr. von Drey im Jahre 1834 aus Anlaß einer die Wiederherstellung des Synodalinstitutes befürwortenden Schrift von H. J. Straßer *), seinen Aufsatz: „Was ist in unserer Zeit von den Synoden zu erwarten?" in das 2. Heft der Tübinger theologischen Quartalschrift einrückte, schienen die äußern und innern Zustände der Kirche so wenig einladend für eine baldige Wiederbelebung des Synodalinstitutes zu sein daß der verehrte Mann nach gewissenhafter Abwägung der dafür und dagegen sprechenden Gründe zu dem Resultate gelangte: es sei alle Aussicht auf eine nahe Wiederherstellung dieses Institutes verschwunden, denn es fehle dazu von Außen die nöthige Freiheit der Bewegung ohne welche die Synoden nicht zusammen treten, ihre Angelegenheiten nicht ungehindert berathen und beschließen und ihren Beschlüssen keine Folge geben könnten; es fehle ferner von Innen zuerst der Wille von Seite der Kirchenvorsteher ihre Geistlichen um sich zu versammeln und dieser Wille könnte den Bischöfen auch nicht kommen so lange jene äußere Beschränkung fortdauere selbst wenn es ihnen an der Ueberzeugung von der Nützlichkeit der Synoden nicht fehlte; es fehle endlich von Seite der Geistlichkeit an der nöthigen Uebereinstimmung sowohl überhaupt in Betreff ihrer theologischen und kirchlichen Ansichten als insbesondere in Betreff der wichtigsten Bedürfnisse der Kirche und der besten Mittel diesen abzuhelfen, ohne eine solche Uebereinstimmung könnte aber eine Synode keine gedeihlichen Folgen haben und darum könnten auch Geistliche die dieses Alles klar erkennen keine Synoden wünschen **).

---

*) H. J. Straßer: Die Wichtigkeit der wiedereinzuführenden Synoden für das Wohl und Bedürfniß der katholischen Kirche. Mit einer Vorrede von J. B. Kastner. Nürnberg 1834

**) Theologische Quartalschrift von Dr. Drey, Dr. Herbst, Dr. Hirscher und Dr. Möhler 1834. 2. Heft. S. 253

Seit jene Worte niedergeschrieben wurden verflossen 14 Jahre in welchen die Synodalfrage wenn man von ein Paar Motionen in süddeutschen Ständekammern absieht so gut wie ruhte.

Mit dem Jahre 1848 trat diese Frage so sehr in den Vordergrund und rief eine solche Unzahl theils von selbstständigen Schriften theils von Aufsätzen und Artikeln in kirchlichen Zeitschriften und Tagblättern hervor daß selbst ein Mann vom Fache Mühe hatte sich in dieser Beziehung auf dem Laufenden zu erhalten. Die Synodalfrage absorbirte alle andern kirchlichen Fragen, denn alle möglichen kirchenrechtlichen Fragen der Gegenwart wurden im Zusammenhange mit ihr besprochen. Wenn irgendwie das Phänomen einer zahlreichen gleichzeitigen Literatur über einen und denselben Gegenstand den Beweis zu ersetzen im Stande wäre daß es sich dabei um ein unabweisbares Bedürfniß der Zeit handle, so müßte man sich wohl schon mit Rücksicht auf eine solche Fluth von Schriften mit der uns die Synodalfrage gesegnet hat der vollsten Ueberzeugung hingeben, daß die Wiedereinführung der Synodalverfassung im Allgemeinen und der Diöcesansynode insbesondere in einem dringenden Bedürfnisse der Gegenwart wurzle. Keine einzige der Schriften deren Titel wir dieser Uebersicht vorangestellt haben bekämpft die Wiedereinführung der Synodalverfassung in unsere kirchliche Gegenwart. Wie abweichend von einander auch ihre Ansichten über das Wesen und die Zusammensetzung, über die Gewalt und die Competenz der zunächst in Frage gekommenen Provinzial- und Diöcesansynoden sein mögen, über ihre Nützlichkeit, Zweckmäßigkeit ja Nothwendigkeit besteht keinerlei Meinungsverschiedenheit. Auch Dr. von Drey der im Jahre 1834 hundert Bedenken gegen die Resuscitation des Synodalinstitutes in petto zu haben versicherte von denen er im genannten Aufsatze nur ein Dutzend zum Besten gab, hat bei neuerlichster Besprechung dieses Gegenstandes in der Tübinger Quartalschrift keinerlei Einwendungen mehr vorgebracht, er hat die Negative aufgegeben *) in welche ihn die innere und äußere Lage im Jahre 1834 versetzt hatte, wohl aus keinem andern Grunde als

*) Siehe dessen Referat über Haitz, Amberger, Filser und Phillips. Tübinger Quartalschrift 4. Heft 1849 S. 639 ff.

weil sich die Sachlage seither wesentlich verändert hat. Und diese wesentlich andere Stellung nach Außen und Innen ist nicht blos das Resultat der welterschütternden Ereignisse des Jahres 1848 welche einen großen Theil Europa's auf andere politische Grundlagen gestellt haben, die anders gewordenen innern und äußern kirchlichen Zustände sind nicht einmal vorzugsweise das Ergebniß dieser Bewegungen. Sie haben vielmehr ihren Ausgangspunct an dem heldenmüthigen Proteste welchen Clemens August dem aufgeklärten Absolutismus des vollendetsten Beamtenstaates entgegenstellte. Der 20. November 1837 ist ihr Geburtstag. Die „rettende That" des preußischen Gouvernements, welche in der Abführung des Erzbischofs von Köln zur Porta Questphalica liegen sollte, erregte und steigerte das kirchliche Selbstständigkeitsgefühl des katholischen Deutschlands zu einer Höhe daß sich dessen Macht nicht mehr bannen ließ. An dem Heroismus des bischöflichen Bekenners erhob sich der evangelische Muth der übrigen Kirchenfürsten Deutschlands, entwickelte sich die regste Theilnahme, entzündete sich heilige Begeisterung unter dem Clerus und dem Volke für die Integrität des katholischen Glaubens, für die Unabhängigkeit des Cultus und der mit dem Glauben und dem Cultus in organischer Verbindung stehenden Disciplin der Kirche von der drückenden Bevormundung des Staates. Frisches Lebensblut durchströmte den von Staatswegen unterbundenen und dadurch starrgewordenen kirchlichen Organismus Deutschlands. Das erhebende Gefühl der Gemeinsamkeit gab sich allenthalben kund und absorbirte in sich theologische und kirchenrechtliche Differenzen untergeordneter Bedeutung. Vor der intensivern Macht des kirchlichen Bewußtseins verschwanden immer mehr und mehr die eingedrungenen rationalistischen Elemente und wurden endlich sofern ihre Träger unverbesserlich waren im Deutschkatholicismus ausgeworfen. Das Ringen nach Selbstständigkeit des religiös-kirchlichen Gebietes ward immer mehr und mehr charakteristischer Zug der Zeit und dieses Streben theilte sich selbst den gegnerischen Confessionen mit. Die äußere Freiheit war wohl damit noch nicht gegeben, aber die innere Bedingung dazu war vorhanden und diese mußte jene wenn auch vielleicht erst in weiter Ferne zur Folge haben.

Die Niederlage des Bureaukratismus auf staatlichem Gebiete wäre der Kirche nicht zu Guten gekommen wenn diese nicht bereits als eine achtunggebietende Macht dagestanden wäre, und zwar dagestanden wäre mit dem festen Entschlusse sich eine neue Auflage der staatlichen Bevormundung durch den Repräsentativstaat nicht gefallen zu lassen. Die politische Katastrophe des Jahres 1848 fand die Forderung auf Selbstständigkeit der Kirche als eine längst schon vorhandene, scharf formulirte und tief im Bewußtsein der Zeit wurzelnde vor. Es ist eine constatirte Thatsache daß die Mehrheit der Koryphäen der Bewegung die kirchliche Freiheitsfrage gerne escamotirt hätte. Wenn die Forderung auf Autonomie der Kirchen demungeachtet in den verschiedenen neuen Verfassungen zur Anerkennung kam, so geschah dieß weil eine nicht zu umgehende Macht vorhanden war welcher man consequent werden mußte. Hierin liegt auch allein die Bürgschaft auf Vollzug des gewährten Rechtes selbst bei erfolgenden Rückschlägen auf politischem Gebiete. Und so dürfte wohl an dem Vorhandensein der ersten von Dr. Drey geforderten Bedingung nicht zu zweifeln sein wenn auch das Princip der Autonomie der Kirche noch nicht zum reinen Ausdrucke gekommen ist. Auch die Willigkeit der Kirchenvorsteher das Synodalinstitut einzuführen ist Thatsache seit die Würzburger Bischofsversammlung sich in dieser Beziehung so klar und entschieden ausgesprochen hat, seit die Bischöfe Frankreichs und Italiens bereits an die Verwirklichung der Provinzialsynoden gegangen sind. Die Antwort des apostolischen Stuhles auf die Eingabe des Würzburger Bischofsconventes *) kann uns die Aussicht hierauf nicht benehmen, da Pius IX. nur die Abhaltung von Diöcesansynoden vor den Provinzialsynoden widerräth, im Uebrigen aber den deutschen Episcopat in seinem

*) Litterae Summi Pontificis Pii IX. ad Fridericum Josephum Cardinalem Schwarzenberg de 17. Maji 1849: »In hoc igitur rerum statu longe opportunius et salutarius fore arbitramur, ut archiepiscopi provinciales synodos primum habeant — —. Postmodum vero utiliori prorsus ratione dioecesanae synodi convocari poterunt.«

Vorsatze beide abzuhalten nur bestärkt. Wenn man endlich in der Ansprache des österreichischen Episcopates an den Clerus hie und da einen Mangel an Willigkeit zur Wiederbelebung des Synodalinstitutes entdecken wollte, so konnte man schon vor der Veröffentlichung der Eingaben der österreichischen Bischöfe an das Ministerium eine solche Vermuthung für wenig begründet halten, da in dem dort vorkommenden ausdrücklichen Versprechen künftiger Abhaltung von Provinzialsynoden der Wille zur Wiedereinführung des Synodalinstitutes im Allgemeinen beurkundet vorlag, das Schweigen aber über die Diöcesansynode durchaus nicht berechtigte der Mehrheit der Bischöfe Mangel an Willigkeit zur Erneuerung des Diöcesansynodal-Institutes unterzustellen so fern man ja in dem nämlichen Documente der Versicherung begegnete, daß die Oberhirten „die Kenntnisse und die Erfahrungen des ihnen untergeordneten Clerus zu Rathe ziehen würden." Die österreichischen Kirchenfürsten wollten nicht mehr versprechen als sie nach der innern Lage ihrer Kirchen schon in nächster Zukunft zu halten sich im Stande sahen. Die versammelten Bischöfe konnten mit Rücksicht auf die besondern und sehr verschiedenen Verhältnisse der ihrer Leitung unterstehenden Kirchensprengel eben nur den Beschluß fassen, den sie nach Ausweis der jüngst veröffentlichten Actenstücke wirklich gefaßt haben: „die Diöcesansynoden insoweit und sobald als die Verhältnisse der einzelnen Diöcesen es verstatten wieder ins Leben einzuführen" *). Ob förmliche Diöcesansynoden zum Frommen der österreichischen Kirche bereits nach den ersten Provinzialsynoden in der Mehrzahl der österreichischen Bisthümer abgehalten werden können steht dem Referenten sehr im Zweifel, da der Wunsch darnach weder warm noch allgemein genug unter dem Subalternclerus sich ausgesprochen hat und auch die sonstige erforderliche Vorbereitung hierzu nicht in dem Grade wie in dem außerösterreichischen Deutschland vorhanden sein dürfte.

---

*) Actenstücke die bischöfliche Versammlung zu Wien betreffend. (Wien Braumüller 1850) S. 30. Aus Nr. III. Ueber kirchliche Verwaltung, geistliche Aemter und Gottesdienst mit dem Datum 16. Juni 1849

Fragen wir uns nun wie es mit dem dritten Erfordernisse Drey's nämlich mit der Uebereinstimmung der untergeordneten Geistlichkeit in theologischen und kirchlichen Fragen dermalen stehe, so kann im Gegenhalte des Jahres 1834 die Antwort nur günstig lauten. Das Kölner Ereigniß und andere damit verwandte Erscheinungen, die segensreiche Wirksamkeit der Tübinger theologischen und der philosophisch-theologischen Schule Günthers haben einen erfreulichen Umschwung in der kirchlich-politischen und theologischen Denkweise zur Folge gehabt. Die das katholische Princip auflösenden Tendenzen auf dem Gebiete der Theologie sind von der neuen kirchlichen Wissenschaft überwunden. Der theologische Rationalismus und der ihm entsprechende Febronianismus spukt nur mehr in den Köpfen einiger verkommenen katholischen Geistlichen im südwestlichen Winkel Deutschlands. Seiner Schwäche sich bewußt hat er ungeachtet mancher einladenden Umstände in den zwei letztverflossenen Jahren nicht gewagt sich zu organisiren und irgend eine neue Stellung innerhalb des kirchlichen Gebietes sich zu erringen. Wohl gibt es noch immer verschiedene theologische Richtungen die sich aber sämmtlich innerhalb des kirchlichen Symboles halten. Solche waren aber in den besten Zeiten der Kirche und werden immerdar sein, außerdem stehen sich gegenwärtig dieselben viel näher als in manchen frühern Zeiträumen der Kirche. Geringer dürfte allerdings die Uebereinstimmung der Geistlichen in Fragen auf dem kirchlich-praktischen Gebiete sein. Die Ansichten über die wichtigsten Bedürfnisse der Kirche und über die Mittel denselben zu begegnen, über die Stellung der Kirche zum Staate und zu den Gemeinden, sowie über die Stellung der Priester zu ihren Bischöfen gehen allerdings mitunter weit auseinander, aber diese Differenzen sind doch nicht so tiefgehend als manche sich vorstellen; sie sind außerdem ganz natürlich in einer gewaltig bewegten Zeit welche so viele neue Bedürfnisse geschaffen hat zu deren Befriedigung eben das Herkömmliche und Ueberlieferte nicht ausreicht und denen gegenüber man also neue Wege aufsuchen muß. Und ebenso natürlich und begreiflich ist es daß im ersten Beginnen die Meinungen über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit dieser neuen Wege mit den göttlichen Institutionen der Kirche sowie über ihre

Nützlichkeit unter den gährenden Zeitumständen schwanken und sich zertheilen. Wenn es auch Thatsache ist daß Manche von der Bewegung auf politischem Gebiete hingerissen in vielzuweitgreifende Kirchenreformpläne sich verstiegen haben so ist es andererseits doch wieder nicht abzuläugnen daß die immense Majorität des untergeordneten Clerus solchen excessiven Bestrebungen durchaus nicht hold ist. Das Prästigium Hirschers war nicht im Stande eine Partei im Sinne und in der Richtung welche sich in dessen kirchlichen Zuständen der Gegenwart aussprach zu schaffen. Selbst Verehrer Hirschers fanden nur Worte der Entschuldigung nicht der Billigung, der von einem großen Theile der Geistlichkeit verehrte Mann stand einsam und verlassen auf dem Kampfplatze den er neuerlichst betreten, er sah nur Gegner um Gegner sich erheben. Diese Thatsache läßt keinen Zweifel zu daß auch in den Fragen auf die es zunächst ankömmt wenn man über die Zuträglichkeit des Synodalinstitutes für unsere Gegenwart ein Urtheil fällen will, eine enggeschlossene Majorität bestehe auf die sich die Bischöfe stützen können. Nimmt man noch hinzu daß das verwerfende Urtheil welches in Rom über die Ansichten der beiden Domcapitulare von Freiburg Dr. Haitz und Dr. Hirscher gefällt wurde sowie die darauf erfolgte Unterwerfung dieser beiden Gelehrten auf ihre allfälligen stillen Anhänger einen tiefen Eindruck hervorgebracht hat, so dürfte es nicht zu viel sein wenn man behauptet daß die hie und da ausgesprochenen Befürchtungen: es werde bei Wiederherstellung des Synodalinstitutes, insbesondere der Diöcesansynode der Conflict der verschiedenen bestehenden Richtungen sehr nachtheilige Folgen nach sich ziehen und es dürfte einem nicht geringen Theile des Seelsorgeclerus die Versuchung nahe liegen das politische Parteiwesen auf kirchliches Gebiet zu übertragen, zum großen Theile imaginär sind. Solche Befürchtungen mochten im allerersten Stadium der Bewegung welche die Synodalfrage hervorrief nicht unbegründet sein, da wirklich bei den höchst vagen und unbestimmten Begriffen über Wesen, Zweck, Competenz und Gewalt der Synoden insbesondere der Diöcesansynoden, welche damals unter einem großen Theile des Clerus aus Unkenntniß der gesetzlichen Bestimmungen verbreitet waren, die weitgehenden Ansprüche der Repräsentativ-Versammlungen auf politischem

Gebiete wohl nicht ohne nachtheilige Rückwirkung auf die Entwickelung des Synodalinstitutes hätten bleiben können. Seither ist selbst auf staatlichem Gebiete das Parteiwesen in Mißcredit gekommen, die Souveränitätsschwindelei der constituirenden Versammlungen hat ein klägliches Ende genommen. Wer könnte meinen daß die dabei gewonnenen Erfahrungen selbst den bewegungslustigern Theil der Geistlichkeit nicht ernüchtert haben sollten? Endlich, worauf wir ein großes Gewicht legen zu müssen glauben, haben die entgegengesetzten Richtungen durch die Vermittelung einer zahlreichen Synodalliteratur Gelegenheit gehabt ihre Kräfte zu messen, ihre Vereinbarkeit mit der kirchlich festgestellten Verfassungsgrundlage zu erproben, die vagen und unbestimmten Ansichten wurden gezwungen eine bestimmtere Form anzunehmen und in diesem dialektischen Processe hat sich Vieles als unreif oder unhaltbar herausgestellt, die divergenten Richtungen sind immer näher und näher zusammengerückt. Dieser Fortschritt läßt sich recht gut in der uns vorliegenden Synodalliteratur verfolgen. Man sieht ganz deutlich wie man sich immer schärfer und bestimmter des Zweckes, der Aufgabe, der Competenz und Gewalt der Synoden namentlich der Diöcesansynode, endlich der Art und Weise bewußt wurde in welcher sich ohne Alteration der zu Recht bestehenden Kirchenverfassung diese Organismen ins Leben zurückrufen und den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend gestalten lassen. Je jünger diese literarischen Erscheinungen sind, eine desto entschiedenere Uebereinstimmung in allen wesentlichen Puncten läßt sich an ihnen aufzeigen.

Der Nachweis hiefür soll in der nachfolgenden Uebersicht geleistet werden, deren vorzüglichste Aufgabe es ist einen möglichst sachgetreuen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Synodalfrage zu erstatten. Ein möglichst objectiv gehaltenes Referat welches die gepflogenen Untersuchungen unter gewisse allgemeine Gesichtspuncte zusammenfaßt, die angezeigten Schriften formell und inhaltlich classificirt und gruppirt, für die entscheidenden Fragen die Gründe und Gegengründe rein und unverfälscht wie sie sich in den zur Anzeige gebrachten Werken vorfinden zusammenstellt und nur in seltenen Fällen dem eigenen subjectiven Urtheile und der Motivirung desselben Raum

gibt, scheint dem Schreiber dieses kein ungeeignetes Mittel den Proceß der Abklärung, Berichtigung und Ausgleichung wie er sich bereits in vorliegender Literatur vollzogen hat weiter zu fördern und auch in jene Kreise zu leiten denen die nöthigen Mittel und Behelfe fehlen ihrerseits einem solchen geistigen Processe sich zu unterziehen.

Die Natur einer Uebersicht und der enggezogene Raum in dem sich die gegenwärtige Berichterstattung nach Anlage und Einrichtung der Zeitschrift zu halten hat, erlauben keine vollständige Besprechung des fraglichen Gegenstandes wenn auch in bloßer Form eines Referates. Es werden sonach nur die Hauptfragen in Betracht gezogen werden können und die Uebersicht wird schon gar nicht über die Grenzen hinausgreifen dürfen inner welchen die vorliegende Literatur den Gegenstand behandelt hat, auch wenn sich eine solche erweiternde Erörterung aus sonstigen Gründen rechtfertigen ließe. Es wird daher von der allgemeinen und Nationalsynode Absehen genommen werden müssen, da die Schriften die wir besprechen beide Arten der Synoden nur im Allgemeinen und nur insoweit zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht haben als dieses gerade zur Beleuchtung der Stellung welche der Diöcesansynode innerhalb des Synodalorganismus zukommt nothwendig scheinen mochte. Es würde sogar von dem Provinzialconcil Umgang genommen werden müssen wenn nicht eine der jüngsten Schriften (Feßler) dieses im gleichen Umfange mit der Diöcesansynode zum Gegenstande einer besondern Untersuchung gemacht hätte. Endlich versteht es sich von selber daß auch das eigentliche historische Material wie es in den zu besprechenden Schriften mehr oder weniger aufgeschichtet vorliegt unberücksichtigt bleiben muß.

Unsere Uebersicht dürfte am füglichsten in zwei Haupttheile zerfallen, von denen der

1. die Ansichten über das Wesen und den Zweck der Synoden im Allgemeinen und der Provinzial- und Diöcesansynoden im Besondern, dann das Recht der Theilnahme an den letztern und endlich deren Gewalt zu besprechen; der

2. hingegen über die Gegenstände und über die Weise der Verhandlungen auf Diöcesan- und Provinzialsynoden sich zu ver-

breiten hätte wobei dann auch auf die von Hirscher angeregten Reformfragen Rücksicht genommen werde könnte. Der Nutzen und die relative Nothwendigkeit beider Synodalinstitute für die Gegenwart hätte sich aus dieser Darstellung von selber zu ergeben.

Wir werden es versuchen nach diesem Schema vorzugehen nachdem wir vorerst eine Analyse und Classification der zu besprechenden Schriften gegeben haben werden.

Bei Classificirung der uns vorliegenden Synodalliteratur kann man von verschiedenen Gesichtspuncten ausgehen je nachdem man entweder vorwiegend die Form oder die Richtungen ins Auge nimmt welche bei Auffassung des Synodalinstitutes im Allgemeinen und der Diöcesansynode insbesondere hervorgetreten sind.

In letzterer Beziehung zerfallen die aufgezählten Schriften in 2 Hauptclassen.

Die Einen wollen daß man bei Erneuerung des Synodalinstitutes die Gestaltung zu Grunde lege welche das Synodalwesen überhaupt und das Diöcesan- und Provinzialsynodalwesen insbesondere in dem letzten Stadium seiner Entwickelung angenommen hat, weil in ihr die der katholischen Kirchenverfassung im Wesentlichen einzig und allein adäquate Synodalform bereits gewonnen sei, während man bei jeder Neugestaltung welche von dem Gegebenen mehr oder weniger absieht und zu sehr auf vermeintliche Bedürfnisse der Gegenwart Rücksicht nimmt Gefahr laufe von der göttlich gegebenen Grundlage der Kirchenverfassung abzuirren und das auf politischem Gebiete zur Geltung gekommene demokratische Element in die demselben ganz und gar widerstrebende katholische Kirchenverfassung zu übertragen. Hieher zählen weit aus die meisten der angeführten Schriften namentlich die von Amberger (4), Phillips (5), Sattler (6), Feßler (7), auch Filser (3) der übrigens hie und da an die 2. Hauptrichtung anstreift und Dr. Binterim (18. 20. 21) der sich in einzelnen Puncten noch mehr als der eben Genannte der entgegengesetzten Partei zuneigt. Wo möglich noch conservativer als die Erstgenannten sind die gegen Hirscher polemistrenden Schriften

mit einziger Ausnahme des Sendschreibens von Dieringer (11) gehalten. Es sind diese die unter Nr. 12. 13 14. 15. und 17. angeführten Schriften.

Die übrigen Schriften gehören in die zweit e Hauptclasse. Ihr unterscheidendes Merkmal von denen der er sten Classe liegt in der Uebertragung des modernen Constitutional ismus auf das Gebiet der kirchlichen Legislation, insbesondere in der projectirten Anwendung dieses Staatsprincipes auf die Diöcesansynode. Die Unterschiede sind übrigens hier tiefgreifender als bei den Schriftstellern der ersten Classe. Während Wessenberg (2) dem Inhaber der obersten Executivgewalt in der Universalkirche und in der Diöcese keinen entscheidenden Antheil an der Legislative einräumt und den weltlichen Mitgliedern der Synode gleiche Rechte mit den Geistlichen zugetheilt wissen will also eine rein demokratische Gestaltung des Synodalinstitutes bezweckt, stehen Haitz (1), Hirscher (10. 16) und der Verfasser der Broschüre: „Ueber den Antheil des Presbyteriums am Kirchenregimente" (8) auf monarchisch-constitutionellem Standpuncte. Unter diesen drei Letztern nähert sich Hirscher sofern man auf die in seiner Vertheidigungsschrift gegebenen Erläuterungen Rücksicht nimmt noch am meisten den conservativen Stimmführern. Bei allen Dreien ist der Antheil der Laien an der Synode nicht gleich mit dem der Priester bemessen und insoweit der Grundcharakter der katholischen Kirchenverfassung, der wesentliche Unterschied zwischen Clericat und Laienthum festgehalten. Alle Vier glauben ihren Standpunct gerechtfertigt durch die in Folge der durchgreifenden Veränderungen auf dem Staatsgebiete wesentlich anders gewordene Stellung der Kirche nach Außen welche eine Neugestaltung der innern Kirchenverfassung nach ihrer veränderlichen jeweils mit der äußern Lage zusammenhängenden disciplinären Seite bedinge wenn anders das Synodalinstitut seinem Zwecke für die Gegenwart entsprechen soll. Die Bibel und die Geschichte der 3 ersten Jahrhunderte scheint bei ihnen einer derartigen Umgestaltung des Synodalwesens so wenig entgegenzustehen daß sie sich vielmehr für überzeugt halten dasselbe habe bereits damals in einer dem Wesen nach ihrer Auffassung ganz entsprechenden Form existirt. Eine eigenthümliche Stellung nimmt Dr. Rammoser

Verfasser der unter Nr. 9 aufgeführten Schrift ein, der wohl vollkommen zugibt daß den Synodalmitgliedern kein Beschlußrecht jure proprio zustehe, aber der Meinung ist daß die Bischöfe aus Gründen der Zweckmäßigkeit, der Klugheit und Billigkeit ein solches Recht wohl auf die Synodalmitglieder übertragen könnten ohne daß dabei die Sache die geringste Gefahr liefe (S. 16).

In formeller Beziehung vertheilen sich die nach ihren Grundrichtungen bereits klassificirten Schriften in 3 Gruppen.

Zur ersten Gruppe zählen die Schriften von Haitz, Wessenberg, Filser, Amberger, Phillips, Sattler und Feßler. Sie kündigen sich gleich von Vorneherein als Werke an die sich die rechtliche Erörterung des Synodalinstitutes, insbesondere der Diöcesansynode als ihre Hauptaufgabe gestellt haben. Damit findet sich bald in geringerem bald in größerem Umfange eine Geschichte der Entwickelung dieses Institutes verbunden. Am schwächsten ist das historische Moment bei Wessenberg vertreten was mit dessen exclusiv subjectivem Standpuncte zusammenhängt. Auch Nr. 8 und 9 können in dieser Kategorie untergebracht werden obwohl das Thema von Nr. 8 allgemeiner lautet und 9 sich als bloße Flugschrift charakterisirt welche einzig durch die in dem Münchener Ordinariatsgenerale vom 25. Juni 1849 aufgestellten Grundsätze über die Stellung der Diöcesansynode veranlaßt wurde. Die zweite Gruppe bilden die Schriften welche nicht bloß die Synodalfrage oder richtiger gesagt die Diöcesansynodalfrage behandeln, sondern an diese noch die Reformfrage anschließen. Zu dieser Gattung von Schriften hat Hirscher mit seinen „kirchlichen Zuständen der Gegenwart" den Anstoß gegeben. Dahin gehören Nr. 10, 11, 12, 13, 14, 15, und in gewisser Beziehung auch Nr. 17 die Entgegnung von Andlaw's auf Hirscher's Angriff auf die katholischen Vereine. In die dritte Gruppe sind Nr. 18, 19, 20 und 21 zu reihen. In diesen Broschüren welche alle mittelbar durch eine Adresse eines Theiles des Kölner Erzdiöcesanclerus an den Erzbischof von Köln hervorgerufen wurden ist nicht so sehr die Diöcesansynode als solche besprochen sondern es bilden da vorzugsweise nur einige mit der Diöcesansynode im Zusammenhange stehende kirchliche Rechtsinstitute, wie

die Synodalexaminatoren, Curatexamina, Synodalrichter, Gegenstände der Controverse.

Wir gehen nun an die Analyse der einzelnen Schriften der ersten Gruppe nach ihrer chronologischen Aufeinanderfolge.

Nr. 1 Das „Synodalinstitut" von Domkapitular Dr. Haitz erschien zuerst in der Freiburger Zeitschrift Jahrgang 1848. 2. Heft. Die Vorrede des besondern Abdruckes trägt das Datum 20. November 1848. Diese Schrift nimmt daher in der neuesten Synodalliteratur chronologisch die erste Stelle ein. Sie beginnt mit der Bestimmung des Begriffes der Synoden überhaupt, bespricht unter §. 2 den Ursprung und die Eintheilung der Synoden, unter §. 3 die Zuständigkeit (den Geschäftskreis) der Concilien überhaupt und der Synoden insbesondere. Hieran reihen sich in ziemlich logischer Aufeinanderfolge folgende Paragraphe: §. 4 Ersprießlichkeit der Synoden, §. 5 die Synoden von der Kirche befohlen, §. 6 Ursachen welche den Zerfall des Synodalinstitutes herbeiführten, §. 7 die Gründe für die Wiederbelebung des Synodalinstitutes a) im Allgemeinen, §. 8 b) mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Weltlage und ihre eigenthümlichen Bedürfnisse, §. 9 das Berufungs- und Leitungsrecht der Synoden, §. 10 das Recht der Theilnahme an den Synoden. Die Entwickelung des Gegenstandes und der logische Gang der Untersuchung entspricht billigen Anforderungen wie man sie an eine Schrift von so geringem Umfange stellen kann. Die einzelnen Fragen folgen in natürlicher, ungezwungener Ordnung auf einander. Nur selten vermißt man Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit in der Erörterung der einzelnen Fragen, desto mehr aber Gründlichkeit und erschöpfende Behandlung der zur Sprache gebrachten Gegenstände. Der Titel der Schrift verspricht eine Untersuchung über das Synodalinstitut überhaupt, mithin soviel als möglich eine auf alle Arten der Synoden, allgemeine und besondere (National- Provinzial- und Diöcesansynoden), gleichmäßig sich erstreckende Darstellung des Synodalinstitutes. In der Durchführung ist der Verfasser nur in den ersten Paragraphen seinem Vorsatze getreu geblieben, bei den spätern Paragraphen von § 7 angefangen ist die besondere Berücksichtigung der Diöcesansynode so überwiegend daß hin-

ter ihr alle andern Arten der Synoden zurücktreten, ja nicht einmal die Stellung der Diöcesansynode zu den ihr übergeordneten Concilien ist in formell befriedigender Weise zur Sprache gebracht. Was unter den letzten Rubriken der Schrift von der allgemeinen, National- und Provinzialsynode zur Erörterung kommt findet man auch in gewöhnlichen Kirchenrechts-Compendien beigebracht. Die Schrift will ferner ihren Gegenstand vom „positiv-historischen“ Standpuncte aus behandelt haben. Das mag man mit einiger Beschränkung bis zu §. 7 gelten lassen, von da an ist der positiv-historische Standpunct fast gänzlich verlassen.

In Nr. 2 ist die Partei der sogenannten Synodiker repräsentirt, deren Ruf nach Synoden im 3. und 4. Decennium unsers Jahrhunderts so oft und laut genug in den südwestdeutschen Ständekammern sich vernehmen ließ. Der Eifer dieser Partei für das Synodalinstitut ist offenbar erkaltet, wohl aus keinem andern Grunde als weil ihre Aussichten auf Abhaltung von derlei kirchlichen Versammlungen in ihrem Sinne und Geiste sich seither um ein Bedeutendes verringert haben. Auch Wessenberg's Schrift über „die Bisthumssynode“ die einzige Kundgebung von dieser Seite her, so sehr sie im Wesentlichen an dem Standpuncte der Synodiker festhält, beurkundet doch deutlich genug in ihrer ganzen Haltung, durch die absichtliche Unbestimmtheit mit welcher die entscheidendsten Fragen behandelt sind, durch eine gewisse Mäßigung des Urtheils und durch ihre auffallend decente Form wie schwach man sich in diesem Lager fühlt. Damit die Differenz zwischen dem subjectiven und historischen Standpuncte nicht zu sichtlich hervortrete ist von der geschichtlichen Entwickelung des Synodalinstitutes fast gänzlich Absehen genommen. Die Darstellung beginnt mit dem Nachweise der Nothwendigkeit der Synoden, schreitet dann zu den Bedingungen ihrer segensreichen Wirksamkeit vor als deren Erste: der ächtchristliche Geist bei ihrer Leitung und Gestaltung hingestellt wird die wieder durch gewisse im nämlichen Geiste geschehene Voranstalten bedingt sei. Hierauf wird die angemessene Eröffnung der Bisthumssynode erörtert und dann werden die auf derselben zu verhandelnden Gegenstände im Allgemeinen und im Besondern besprochen. Diese sind: 1) Die Für-

sorge für den religiösen Unterricht, 2) Vorkehrungen und Anordnungen in Betreff der gemeinsamen Gottesverehrung, 3) Veranstaltungen zur Förderung des allgemeinen sittlichen Zustandes und der erbaulichen und heilsamen Lebensordnung des Clerus, 4) organische Einrichtungen für die gute Leitung und Verwaltung aller kirchlichen Angelegenheiten, 5) Unterhaltung des ächt christlichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Nun erst folgen die Fragen über die Mitglieder der Synode, über den Antheil welcher denselben an den Berathungen und Beschlüssen gebührt, über die Ordnung in welcher und den Geist in dem die Geschäfte auf der Bisthumssynode zu verhandeln sind. Den Schluß bilden die Untersuchungen uber die Form in welcher die Synode zu schließen ist, über die Kundmachung ihrer Beschlüsse, über die Fürsorge für ihre Vollziehung und über die angemessene Mitwirkung der Staatsregierung bei Abhaltung von Synoden.

Nr. 3 Wie Wessenberg so beschränkt sich auch Filser einzig auf die Diöcesansynode, er legt aber seinen Untersuchungen durchweg die positiven kirchenrechtlichen Bestimmungen zu Grund. Das Schema der Filser'schen Schrift ist folgendes: 1. Abschnitt: §. 1 Bestimmung und Eintheilung der Concilien, §. 2 Begriff der Diöcesansynode, §. 3 Ursprung der Synoden (der Diöcesansynoden), §§. 4—6 Geschichtlicher Nachweis der Synoden S. 9—22, §. 7 Nothwendigkeit der Synoden im Allgemeinen, §. 8 Berufungsrecht der Synoden, §. 9 Ort der Synode, § 10 Zeit der Synode, §. 11 Glieder der Synode, §. 12 Theilnahme der Laien, §. 13 Gewalt der Synode, §. 14 Geschäftsgang und Ritus der Synode, §§. 15—21 Gegenstände der Synode S. 41—61. Der 2. Abschnitt handelt über den Verfall und die wünschenswerthe Wiedereinführung der Synoden unter folgenden Aufschriften: §. 21 Ursachen des Verfalles S. 61—69, §. 22 über die Wiedereinführung des Synodalinstitutes S. 69—95, §. 23 staatsrechtliche Seite, §. 24 Surrogate der Synode, §. 25 Würdigung einiger gegen die Synoden erhobenen Bedenken S. 101—113, §. 26 Schluß. Vergleicht man die Filser'sche Darstellung mit der von Haitz und Wessenberg so ist der Fortschritt sowohl in Betreff der zweckmäßi-

gern Disposition des Stoffes als der gründlichern Behandlung des Gegenstandes nach seiner historischen und positiv kirchenrechtlichen Seite hin unverkennbar. Die Eintheilung im 2. Abschnitte ist sachgemäß und insbesondere dem Zwecke einer objectiven Darstellung des Diöcesansynodalinstitutes ganz entsprechend. Durch die locale Trennung der Frage über die Wiedereinführung oder über die beziehungsweise zeitgemäße Umgestaltung des Institutes von der Darstellung der zur Zeit bestehenden kirchenrechtlichen Bestimmungen wurde nämlich selbstredend der Einfluß des im 2. Abschnitte vorwiegenden subjectiven Standpunctes auf die Untersuchungen im 1. Abschnitte mit Leichtigkeit hintangehalten. Nur hätte der §. 1. des 2. Abschnittes (Ursachen des Verfalls des Synodalinstitutes) richtiger seine Stelle am Ende des 1. Abschnittes gefunden. Bei dem weitschweifigen § 22 über Wiedereinführung des Synodalinstitutes, der füglich in mehrere Paragraphe hätte zerfallen können, mangeln zwar die allgemeinen Gesichtspuncte nicht von denen aus die Nothwendigkeit des Diöcesansynodalwesens für die Gegenwart aufgezeigt wird, aber diese haben nicht verhindert daß der Verfasser hier Dinge von ganz untergeordneter Bedeutung zur Sprache bringt und in Beschwerden eingeht, welche in zu individuellen Erfahrungen wurzeln und zu locale Uebelstände zum Gegenstände haben als daß ihnen die Beachtung gebührte die sie nicht selten zum Abbruche der wissenschaftlichen Haltung der Untersuchung in dieser Schrift wirklich gefunden haben. Auch ist die Frage wegen Wiedereinführung des Synodalinstitutes ziemlich unvollständig in Betracht gezogen worden. Die dießfällige Erörterung behandelt fast nur die Gegenstände welche nach den von der kirchlichen Gegenwart gestellten Anforderungen, zur Verhandlung auf Synoden ganz besonders sich zu eignen scheinen, oder was Eines und dasselbe ist sie befaßt sich nur mit der Darlegung der besondern Zwecke welchen die Diöcesansynode nach der Meinung des Verfassers bei der gegenwärtigen innern und äußern Lage der Kirche zu dienen hätten. Die formelle Seite aber d. h. die Frage nach einer zeitgemäßen Reorganisation des Diöcesansynodalinstitutes ist fast gänzlich unberücksichtigt gelassen.

Nr. 4 Die zunächst nach Filsers Abhandlung erschienene Schrift des Regensburger Seminar-Regens **Dr. Amberger**: „Der Clerus auf der Diöcesansynode, ein Gemälde“ hat die positiv-kirchenrechtliche Grundlage mit ersterer gemein verfolgt aber nicht so sehr den Zweck der Belehrung als den der Erbauung. Der verehrte Regens hat sich nemlich als Hauptaufgabe gestellt darzulegen wie die Diöcesansynode nach dem Geiste der Kirche beschaffen sein müsse um ihrem Zwecke zu entsprechen, inwiefern sich dieser Geist der Kirche in der geschichtlichen Entwickelung des Institutes, in den desfalls zur Geltung bestehenden kirchlichen Bestimmungen zu erkennen gibt und insbesondere in den Anschauungen des großen Kirchenfürsten von Mailand des heil. Carl Borromäus zu seinem reinsten Ausdrucke gekommen ist. Wir haben hier keine eigentlich canonistische Abhandlung vor uns wenn es auch an einzelnen kirchenrechtlichen Erörterungen nicht mangelt. Amberger bezweckt vielmehr eine ideale Schilderung der Diöcesansynode um an ihr die Begeisterung derer zu entzünden welche zur Theilnahme an derselben berufen sind, um den echten Synodalgeist anzuregen und zu erzeugen in welchem allein das Heil liegen kann. Amberger hat sich redlich bemüht diese Aufgabe zu erfüllen. Wenn ihm die Ausführung nicht immer gelungen ist, so liegt der Grund wohl zum Theile in dem Umfange der Schrift weil sich die begeisterte Stimmung in der das Gemälde ursprünglich entworfen wurde nicht fortdauernd in gleicher Höhe erhalten läßt besonders wenn an die Ausführung im Einzelnen gegangen wird. Dazu kommt noch der Umstand daß der Verfasser nicht bloß schildern sondern auch belehren wollte und zu dem Zwecke geradezu seinen Einzelschilderungen canonistische Exposés vorausschicken zu müssen glaubte. Da hält es denn wirklich schwer nach so eben vorgenommenen analytischen Verstandesoperationen sofort in den Zustand wahrer Begeisterung sich zu versetzen und versucht man es dennoch so bringt man es eben nur zu einem erkünstelten Pathos in das Amberger wirklich nicht selten verfällt. Die Aufgabe würde besser gelöst worden sein wenn der Verfasser seine Schrift in 2 Abschnitte zerlegt, im Ersten sich auf eine nüchterne positiv-kirchenrechtliche Darstellung des Diöcesansynodalinstitutes beschränkt und erst an diese die rein-

ideale Schilderung desselben angeknüpft hätte. Um einen Begriff von der Behandlungsweise unseres Autors zu geben mögen die Ueberschriften der einzelnen Paragraphe hier stehen: Zeitstimmen — Diöcesansynode — Rückblicke — Stellung — Verfall — Geist und Buchstabe — Berufung — Zeit — Ort — Mitglieder — Gewalt — Irrlichter — Einleitung — Disciplin — Aufgabe — Synodalbeamte — Ordnung — Kleidung — Ritus — Erster Tag — Zweiter Tag — Dritter Tag — Synodalconstitutionen — Synodalrichter — Synodalexaminatoren — Synodalzeugen — Hoffnungen — Zum Abschied.

Nr. 5 Bei dem berühmten Kirchenrechtslehrer Phillips tritt das juristische und historische Moment in den Vordergrund. Der geschichtlichen Entwickelung des Synodalinstitutes ist in solchem Umfange und mit solcher Sorgfalt nachgegangen daß in dieser Beziehung alle gerechten Anforderungen befriedigt sind. Die Diction des Buches ist einfach und klar und dem Gegenstande überall adäquat, die Begriffsbestimmungen sind scharf und präcis, die Diathese ist sachgemäß. Das Buch zerfällt in 6 Capitel, deren 1. die Ueberschrift hat: Wesen der Diöcesansynode. Dieses ist wieder in zwei Paragraphe abgetheilt: §. 1 Die Synoden im Allgemeinen, §. 2 Eigenthümlicher Charakter der Diöcesansynode. Das 2. Capitel behandelt die geschichtliche Entwickelung der Diöcesansynode und zerfällt in folgende Paragraphe: §. 3 Presbyterium, Diöcesansynode und Provinzialconcil, ihr ursprüngliches Verhältniß zu einander S. 25—44, §. 4—7 Gang der kirchlichen Gesetzgebung über die Diöcesansynode S. 44—95. 3. Capitel: Von dem Zwecke der Diöcesansynode, ihrer Nützlichkeit und Nothwendigkeit §§. 8—10 S. 95—134. Das 4. Capitel führt die Ueberschrift: Berufung zur Diöcesansynode §§. 10—11 S. 135—165 Recht zur Berufung, Pflicht auf der Diöcesansynode zu erscheinen (bespricht auch die Frage über die Theilnahme der Laien), Verhältniß des Rechtes und der Pflicht auf der Diöcesansynode zu erscheinen. 5. Capitel: Vorbereitung und Feier der Synode. §. 12 Vorbereitung: a) Ankündigung der Synode b) Sorge für die Gemeinde in Abwesenheit des Pfarrers **Congregationes praesyno-**

dales d) Synodalbeamte, §. 13 Feier der Synode a) Dauer b) Hochamt und Prozession c) Ordnung der Sitze d) Predigt e) Decrete in Betreff der Feier der Diöcesansynoden f) Professio fidei g) Vertagung der Synode an den Nachmittag g) Namensaufruf h) Scrutinium i) Zweite Sitzung k) Verlesung der Statuten l) Dritte Sitzung m) Schluß der Diöcesansynode. S. 165—192. 6. Capitel: Die Synodalstatuten. §. 14 Verhältniß der Synodalstatuten zu andern bischöflichen Verordnungen. Vortheile der Synodalgesetzgebung, §. 15. Verbindlichkeit der Synodalstatuten S. 192 bis 219. Am ungenügendsten ist in diesem Werke die Frage über die zur Verhandlung auf der Diöcesansynode sich eignenden Gegenstände besprochen. Das dahin Einschlägige hat man sich mühsam aus den verschiedenen Capiteln zusammen zu suchen. Eben so wenig läßt sich Phillips auf die Frage über die Fortbildung des Diöcesansynodalinstitutes mit Rücksicht auf die gegenwärtige Lage der Kirche ein, wie es scheint absichtlich. Dem subjectiven Standpuncte eines Haitz und Hirscher sollte der kirchliche in seiner reinen Objectivität entgegentreten.

Manchen Desiderien welche Phillips unbefriedigt ließ ist in den zwei jüngsten Erscheinungen unter den der ersten Gruppe angehörigen Schriften Rechnung getragen. Ich meine die Werke von Sattler (6) und Feßler (7).

Nr. 6 Das Werk: Die Diöcesansynode u. s. w. von V. M. Sattler ist zwar von manchen Mängeln nicht frei zu sprechen. Der Verfasser kann sich weder was gründliches und quellenmäßiges Wissen anbelangt, noch in der Schärfe und Sicherheit bei seinen historisch-kritischen Operationen, noch in der logischen und künstlerischen Disposition seines Stoffes, endlich auch nicht was Präcision, Adäquatheit und Geschmack im Ausdrucke und in der Diction betrifft mit Phillips messen, aber er kann jedenfalls für sich den Vorzug möglichster Vollständigkeit in Anspruch nehmen. Er hat mit rühmenswerthem Fleiße das hierher gehörige Material zusammengetragen und nicht unzweckmäßig verarbeitet. Der Gang der Untersuchung war dem jugendlichen Verfasser, einem Cleriker der Regensburger Diöcese und Alumnus des herzoglich-georgianischen Collegiums, von der Münchener

theologischen Facultät vorgezeichnet. Vorliegendes Werk ist nämlich durch Umarbeitung einer mit dem Accessit belohnten Lösung der von der genannten Facultät gestellten Preisaufgabe entstanden. Die Preisfrage lautete auf Untersuchung über „die Diöcesansynoden, ihren Ursprung, ihr Wachsthum, ihren Zweck, die gesetzlichen Bestimmungen über dieselben und die Ursachen ihrer Unterlassung in neuerer Zeit.“ Hiernach ist der erste Abschnitt in 3 Hauptstücke getheilt welche wieder in Artikel und Paragraphe zerfallen. 1. Abschnitt. 1. Hauptstück: Von dem Ursprunge und Wachsthume der Diöcesansynoden. 1. Artikel: Ursprung der Diöcesansynoden S. 10—26, 2. Artikel: Wachsthum der Diöcesansynoden S. 27—59 enthält den geschichtlichen Nachweis des Wachsthumes der nach drei Stadien geliefert ist. 2. Hauptstück. Von dem Zwecke der Diöcesansynoden und von den gesetzlichen Bestimmungen über dieselben. 1. Artikel: Zweck S. 59—72, 2. Artikel: Gesetzliche Bestimmungen S. 72—229. 3. Hauptstück: Von den Ursachen der Unterlassung der Diöcesansynoden. 1. Artikel: Directe Gründe in der innern Lage der Kirche S. 229—253, 2. Artikel: Directe Gründe in der äußern Lage der Kirche S. 253—268, 3. Artikel: Indirecte Gründe in den Palliativmitteln S. 268—287.

Bei der Umarbeitung wurde die Abhandlung durch Hinzufügung eines zweiten Abschnittes vervollständigt und erweitert. Dieser enthält eine vollständige Praxis der Diöcesansynode welche dem Wesentlichen nach aus Gavanti praxis dioecesanae synodi entnommen ist. 2. Abschnitt in 3 Hauptstücken. 1. Hauptstück: Die Geschäfte vor der Diöcesansynode S. 287—309. 2. Hauptstück: Regeln für die Sitzungen der Diöcesansynode: a) die Diöcesansynode mit drei Sitzungen b) die Diöcesansynode mit zwei Sitzungen c) die Diöcesansynode mit einer Sitzung S. 309—330. 3. Hauptstück: Die Geschäfte nach der Diöcesansynode S. 330—339. Endlich ist dem Werke noch ein Anhang von Synodalformeln (formulae synodales) aus der Praxis des Gavantus beigegeben: a) pro indictione synodi S. 339, b) formula praemonitionum cleri S. 341, c) formulae tabularum imprimendarum S. 342—352, d) formulae aliae exarandae majori charactere S. 352—353,

e) formulae pro promotore S. 353 — 358, f) formulae pro procuratore cleri S. 356, g) formulae pro secretario synodi S. 356 — 373, h) capita orationis mentalis in fine sessionum S. 373—375, i) formulae acclamationum S. 375—378, k) formula indicis totius actionis synodalis pro secretario, promotore et magistris ceremoniarum S. 378—381, l) formulae Summarii status ecclesiae S. 381—384, m) Bullae et decreta varia legenda in synodis dioecesanis provinciae Mediolanensis ex decretis provincialibus, quae possunt utiliter legi et in quacunque dioecesana alterius provinciae S. 384 — 390, n) formulae officialium cleri S. 390 — 391.

Nr. 7 Wenn die bisher analysirten Schriften nur die Diöcesansynode in den besondern Kreis ihrer Untersuchung gezogen haben, so dehnt die Feßler'sche Schrift die kirchenrechtliche Erörterung der Synodalfrage nicht blos im Allgemeinen auf das Provinzialconcil aus, sondern macht dieses ebenso zum Gegenstande einer speciellen kirchenrechtlichen Darstellung wie die Diöcesansynode. Schon dieser einzige Umstand verleiht dem Feßler'schen Buche einen größern Werth als allen bisher besprochenen und noch zu besprechenden Schriften über das Synodalwesen zuerkannt werden kann; es kommen aber noch viele andere Vorzüge hinzu welche diese Schrift vor allen übrigen empfehlen. Alle belangreichen Fragen sind mit seltener Umsicht und Gründlichkeit besprochen, die entgegenstehenden Ansichten sind unverfälscht dargelegt und werden in ernster wissenschaftlicher Haltung ohne Leidenschaft bekämpft. Ein reiches positives Wissen unterstützt überall das mit sorgfältiger Abwägung der Gründe und Gegengründe abgegebene Urtheil. Die Schrift ist in 3 Hauptabschnitte abgetheilt. Der 1. handelt von den Concilien und Synoden überhaupt S. 1 — 105. Der Verfasser nimmt vor Allem Act von dem Rufe der Zeit nach Synoden, classificirt dann die verschiedenen Ansichten die in der jüngsten Zeit über die Synoden gang und gäbe geworden und bespricht die Erwartungen die sich an dieselben knüpfen S. 1—19. Der §. 2 zeigt die Bedeutung der Synoden nach kirchlicher Anschauung auf S. 19—42; § 3 weist den Willen der Kirche daß die Synoden regelmäßig gehalten werden sollen nach S. 42

bis 65, § 4 bespricht die Ursachen warum diese Vorschriften der Kirche häufig nicht beobachtet worden S. 65—82, §. 5 erörtert die Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Wiedereinführung der Synoden S. 82—100, §. 6 weist die Nothwendigkeit des Festhaltens an den kirchlichen Normen bei der Wiedereinführung der Synoden nach S. 100—105. Der 2. Hauptabschnitt handelt von den Provincial-Concilien und zwar §. 7 von der Berufung des Provincialconcils S. 105—119, §. 8 von der Zusammenwirkung und Berechtigung der Theilnehmer am Provincialconcil S. 119—132, §. 9 vom Geschäftskreise der Provinzialconcilien S. 132—144, §. 10 Art der Abhaltung des Provincialconcils S. 144—157, §. 11 was nach dem Provincialconcil zu geschehen hat S. 157—164. Der 3. Hauptabschnitt bespricht die Diöcesansynode in folgenden Paragraphen: §. 12 nächste Aufgabe der Diöcesansynoden S. 164—172, §. 13 Theilnahme an der Diöcesansynode S. 172—194, §. 14 Berufung der Diöcesansynode S. 194—208, §. 15 Art und Grade der Betheiligung der verschiedenen Mitglieder der Synoden S. 208—234, §. 16 Vorbereitung zur Diöcesansynode S. 234—249, §. 17 Form der Abhaltung der Diöcesansynode S. 249—263, §. 18 Kraft und Wirkung der auf der Diöcesansynode erlassenen Gesetze S. 263—266, §. 19 Schlußwort S. 266—268.

Zur ersten Gruppe muß noch Nr. 8 gezählt werden obgleich diese Broschüre nicht das Diöcesansynodalinstitut als solches behandelt, sondern die Diöcesansynodalfrage allgemeiner faßt als eine Frage nach dem Antheile des Presbyteriums an dem Kirchenregimente überhaupt. Der Verfasser, ein österreichischer Geistlicher wahrscheinlich einer böhmischen Diöcese angehörig, in der Seelsorge wirkend und noch in jüngern Jahren stehend bewegt sich in Behandlung seines Gegenstandes nicht ohne Talent, wenn auch nicht immer gründlich. Die stäte Rücksicht welche auf die kirchlichen Zustände der nächsten Umgebung genommen ist bringt in die Darstellung eine anziehende Lebendigkeit und Frische, verhindert aber andern Theils auch nur zu oft eine unbefangene Auffassung und Würdigung der gegenwärtigen Verhältnisse und der Mittel wodurch diese

etwa verbessert werden könnten. Die Freimüthigkeit artet hie und da in Derbheit aus und die vorherrschend praktische Richtung des Seelsorgers macht sich nicht ohne eine gewisse Beschränktheit des Urtheils in Beziehungen geltend welche über die Verhältnisse des gewöhnlichen Seelsorgerlebens hinausreichen. Das Schriftchen zerfällt in 3 Abschnitte. Der 1. beantwortet die Frage: In welchen Beziehungen stand das Presbyterium zum Bischofe in den ersten Zeiten des Christenthums? im 2. wird auseinandergesetzt aus welchen Gründen sich diese Verhältnisse geändert haben; im 3. wird untersucht ob es nützlich, möglich und räthlich sei das ursprüngliche Verhältniß des Presbyteriums zum Episcopate wieder ins Leben treten zu lassen. Der meiste Fleiß ist auf die Erörterung der Ursachen der Abänderung des ursprünglichen Verhältnisses verwendet. Die Fragen über die Zusammensetzung, Gewalt und Competenz der Diöcesansynode kommen unter 3 zur Sprache ohne daß aber irgendwie auf sie gründlich eingegangen würde. Der Verfasser schließt sich dabei so unbedingt an Haitz an daß er geradezu denselben abschreibt oder auf ihn als seine Autorität verweist.

Nr. 9 Die 28 Seiten zählende Flugschrift von Dr. Rammoser geht von dem auf dem Würzburger Bischofs-Congresse in Betreff der Diöcesansynode gefaßten Beschluße aus um von daher gegen die im Münchener Ordinariats-Generale sich aussprechende Auffassung der Diöcesansynode eine Instanz zu gewinnen. Die Puncte die von Rammoser besprochen werden sind: Ob es der kirchenrechtliche Standpunct erheische, daß die Diöcesansynoden als Versammlungen zur bloßen Besprechung kirchlicher Fragen aufgefaßt werden und ob nicht vielmehr diesen ein Vorschlags- und Berathungsrecht eigne. 2) Ob nicht Zweckmäßigkeits- wenn auch keine Rechtsgründe für eine mehr als berathende Stimme der Synodalglieder sprechen. 3) Ob die Kirchengesetze die Wahl der Abgeordneten zur Diöcesansynode durch den Clerus zulassen und ob nicht dieses Recht der Repräsentation durch Zweckmäßigkeitsgründe absolut gefordert sei. Das Schriftchen ist nicht ohne Salz aber ebensowenig ohne Maliçe. Die Ausfälle auf die vorgesetzte Behörde dürften sich

schwerlich mit der Pflicht der Ehrfurcht gegen eine kirchlich so hochstehende dazu persönlich hochachtbare Stelle vereinigen lassen. Auch scheint die Schrift hie und da den Sinn des Generale entstellt zu haben, weßhalb der Verfasser wohl nicht mit Unrecht, wie seiner Zeit von der „Sion" gemeldet wurde, zu einer Art von Widerruf verhalten worden ist.

Wir gehen nun auf die zur zweiten Gruppe gehörigen Schriften über. Den Reigen derselben eröffnen in Nr. 10: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart von Dr. Hirscher. Hirscher gibt zuerst eine Schilderung der Lage in welche die Kirche in Folge der neuesten politischen Bewegungen theils schon eingetreten ist theils noch eintreten dürfte sobald das Princip der Religions- und Kirchenfreiheit in allen seinen Consequenzen zum Durchbruche gekommen sein wird. Es werden dann die Vor- und Nachtheile der neuen Stellung der Kirche auseinandergesetzt, dabei die Vortheile welche der Kirche aus ihrer frühern Verbindung mit dem Staate erwuchsen mit einer fast parteiischen Vorliebe für diese hervorgehoben. Daran schließt sich die Bemerkung an daß in allen Beziehungen, in welchen der Staat mit seiner die Kirchenzwecke bisher fördernden Unterstützung nun ausgetreten sei, die dadurch entstehende Lücke durch eine lebendige Theilnahme der Kirchenglieder ausgefüllt werden müsse. Die freigewordene Kirche bedürfe zur Fernehaltung der aus einer plötzlichen Lösung der Bande, welche Kirche und Staat bisher an einander knüpften, entstehenden Gefahren einer innerhalb ihres Gebietes liegenden Controlle. Diese Controlle könne nirgends anders als in dem Synodalinstitute gefunden werden. Die Kirche bedürfe ferner um die nahe, in der Macht des Unglaubens und der unchristlichen Sitte begründete Gefahr des Abfalles eines großen Theiles der europäischen Gesellschaft vom positiven Christenthum hintanzuhalten des Aufgebotes aller in ihr liegenden Kräfte. Dieses könne ohne eine zeitgemäße Wiederbelebung des Synodalinstitutes nicht erzielt werden. Eine bloße Restauration des Synodalinstitutes reiche dazu nicht aus. Das auf politischem Gebiete zur Geltung gekommene Princip der Repräsentativverfassung müsse so weit dieses nach der katholischen Kirchenver-

fassung angehe bei der Neugestaltung des Synodalorganismus zu Grunde gelegt werden. So kommt nun Hirscher zur Untersuchung der Frage: Ob wohl in solcher Weise organisirte Synoden kirchenrechtlich möglich seien? Diese Frage beantwortet er mit Rücksicht auf die Geschichte der apostolischen Zeit und der ersten Jahrhunderte der Kirche affirmativ. Nachdem er so die Congruenz des ursprünglichen Synodalorganismus mit dem von der Gegenwart geforderten nachzuweisen versucht hat, wird die Organisation der Diöcesansynode sofort ausschließlich besprochen, insbesondere die Frage über die Nothwendigkeit einer organischen Betheiligung der Laien an der Diöcesansynode, wobei Hirscher Anlaß nimmt über die sg. Katholikenvereine sein Urtheil abzugeben und die weitere Frage über bloßes Berathungs- oder zugleich auch Beschlußrecht der Synodalglieder zu verhandeln. Dann kommt der Geschäftskreis der Diöcesansynode zur Sprache und zwar vorerst unter dem Gesichtspuncte daß diese in die frühere controllirende Thätigkeit des Staates einzutreten habe. Als hieher gehörig betrachtet Hirscher folgende Gegenstände: Bestimmungen über die Art und Weise wie der religiöse Unterricht überhaupt und namentlich der wissenschaftlich-theologische Unterricht zu ertheilen sei, über Besetzung der theologischen Lehrstühle, über Anstellung und Entsetzung der Geistlichen, Berathung: wie der Verletzung der christlichen Zucht, der Störung des Gottesdienstes zu begegnen, wie der Besuch der Christenlehre zu erzielen sei, endlich Regelung der Art und Weise der Verwaltung des Kirchenvermögens. Am Schlusse dieses ersten Theiles wird noch ein anderer Zweck der Synode hervorgehoben nämlich der der Erweckung der Versammlung insbesondere des Clerus zur Begeisterung für Christenthum und Kirche. Der zweite Theil der Schrift S. 43—85 beschäftigt sich mit der Frage: wie die Kirche ihre Aufgabe in der Gegenwart lösen d. h. ein lebendiges Christenthum pflegen möge mit nächster Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart? Hier wird 1) die Wirksamkeit der Kirche in Betreff der Erziehung der Jugend, das Verhältniß der Kirche zur Schule, das Institut der Schulbrüder und Schulschwestern besprochen,

2) in Betracht gezogen wie und auf welche Weise eingewirkt werden könne damit diejenigen welche der Kirche nur äußerlich angehören dem positiven Christenthum wieder gewonnen würden. (Vorschlag zur Bildung von Vereinen bestehend aus Gläubigen, Zweiflern, Ungläubigen und Irregeleiteten zur Besprechung aller schwunghaften religiösen Fragen). 3) Schließlich werden die sogenannten Reformfragen angeregt. Hirscher zählt vorerst die Reformverlangen auf wie sie thatsächlich in größern oder kleinern Kreisen vorhanden sind und bespricht sie dann einzeln in folgender Ordnung: Priesterehe, Laisirung, Anwendung der Muttersprache beim Cultus, wünschenswerthe Verbesserungen am Beichtinstitute, bei Ausspendung der Sterbesacramente, in Betreff des Seelengottesdienstes, bei Ertheilung der Ablässe, in Betreff der Bruderschaften, der Nebenandachten und Heiligenverehrung, Beschränkung des kirchlichen Pompes. Nicht alle diese Reformverlangen seien gleich begründet, einige derselben würden sogar gänzlich zurückgewiesen werden müssen. Das hindere aber nicht auch diese sammt den begründeten auf den Diöcesansynoden zu besprechen, weil der Kirche daran liegen müsse das weit verbreitete Vorurtheil als ob sie sich gegen alle Reformen von Vornherein nur negativ verhalte zu beseitigen und weil auf diese Weise die irrigen Urtheile vieler Kirchenglieder berichtigt werden könnten. Zum Schlusse werden noch andere Gegenstände gemeinsamer Berathungen wie die Schule, die Führung des Predigtamtes, der Kultus, die Handhabung der äußern Disciplin der Laien berührt.

Unter den gegen Hirschers „kirchliche Zustände der Gegenwart" erschienenen Broschüren sind d r e i in Form eines o f f e n e n S e n d s c h r e i b e n s abgefaßt.

Das Schreiben D i e r i n g e r s Nr. 11 so entschieden es auch den Ansichten Hirscher's entgegentritt bewegt sich doch immer in würdevoller Haltung. Es schließt sich ganz und gar dem Hirscher'schen Gedankengange an. Die Form eines Sendschreibens ist meisterhaft gehandhabt. Bewunderswerth ist die Präcision, Schärfe und Bestimmtheit im Ausdrucke. Seinen Gegner widerlegt Dieringer mit schlagender Kürze. Nur so war es möglich bei dem geringen Umfange des Schriftchens Nichts von Belang zu übersehen was der Berichtigung bedurft hätte.

Minder ist gelungen Nr. 12 das Sendschreiben Teipel's an Hirscher. Es ist voll wohlwollender Gesinnung für Hirscher, enthält aber viel zu viel bloßen Herzenserguß und blos glossenartige Bemerkungen. Es beginnt mit einer Anerkennung der Verdienste Hirscher's, rügt aber dessen vorwiegend subjectiv-theologische Richtung aus welcher auch die irrigen Ansichten und einseitigen Urtheile stammten die in den „kirchlichen Zuständen der Gegenwart" auf eine für die Verehrer Hirscher's so betrübende Weise zu Tag getreten seien. Sodann wird auf die Ansichten Hirschers über die Laisirung der Geistlichen, über das Beichtinstitut, über die Heiligenverehrung und die liturgische Sprache eingegangen. Es kommen weiter die Organe der Reform an die Reihe, wobei insbesondere die Frage wegen der Theilnahme der Laien und die von der Stellung der Presbyter zu den Bischöfen auf Diöcesansynoden verhandelt wird. Sofort springt das Sendschreiben auf die katholischen Vereine über, bespricht die von Hirscher projectirten gemischten Vereine von Gläubigen und Ungläubigen und berührt das Verhältniß der Schule zur Kirche. Den Schluß bildet eine Ablehnung der schlimmen Befürchtungen in den „historisch-politischen Blättern" wegen eines durch Hirscher bevorstehenden Schisma's.

Nr. 13 enthält eine Widerlegung des Hirscher'schen Standpunctes „von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg," reflectirt zuerst auf die von Hirscher vertretene Auffassung der Diöcesansynode, ihrer Natur, Zusammensetzung, Gewalt, Competenz, sucht die dafür beigebrachten biblischen und kirchenhistorischen und die aus den Bedürfnissen der Gegenwart entnommenen Gründe zu entkräften, worauf die kirchlichen Gesetzbestimmungen über die Diöcesansynode dargelegt werden S. 1—49. Im 2. Abschnitte werden die von Hirscher angeregten Reformfragen besprochen. Die Schrift ist nicht ohne Talent abgefaßt. Schade daß sie hie und da in Verdächtigungen der Wirksamkeit Hirscher's sich ergeht und daß die Widerlegung so vielfache Spuren leidenschaftlicher Gereiztheit an sich trägt weßhalb man fast auf eine persönliche Abgeneigtheit schließen möchte.

Nr. 14 „von einem Priester der Limburger Diöcese" ebenfalls polemischen Inhaltes verräth auffallende Aehnlich-

keit in der Behandlungsweise mit Nr. 13. Nur ist dieses Schriftchen in einem minder gereizten Tone gegen Hirscher gehalten und stellt die Reformfragen voran S. 1—49. Es begnügt sich damit an die Hirscher'schen Ansichten das Richtscheit der Ueberlieferung und der gegenwärtig zu Recht bestehenden Kirchendisciplin zu halten. Der 2. Abschnitt behandelt die Diöcesansynodalfrage in gleicher Richtung und in dem nämlichen Geiste wie Nr. 13.

Nr. 15 Die einläßlichste Schrift welche gegen Hirscher's „kirchliche Zustände der Gegenwart" erschien ist die zuerst in die Zeitschrift: „Der Katholik" Jahrgang 1849 *) eingerückte und später in einem Separatdrucke bei Kirchheim und Schott zu Mainz ausgegebene Abhandlung: „Die kirchliche Reform von Dr. (juris) Heinrich Domcaplan zu Mainz (wenn wir nicht irren vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand Privatdocent an der Rechtsfacultät zu Gießen). Die erste Hälfte dieser Schrift theilt sich in 2 Abtheilungen. 1. Abtheilung: Selbstständigkeit und Freiheit der Kirche. §. 1 Ob die Freiheit der Kirche etwas Neues und etwas Gefährliches sei. §§. 2—4 Angebliche Vortheile der Bevormundung der Kirche durch den Staat. S. 1—30. 2. Abtheilung: S. 30—144. Von der Verfassung der Kirche, insbesondere von der Diöcesansynode. §. 5 Was Hirscher und was die Kirche von der Diöcesansynode lehrt. §. 6 Wie Hirscher den Beweis seiner Lehre zu führen sucht. §. 7 Hirschers Auffassung der Kirche. Geistesgaben und Kirchenamt. §. 8 Consequentes Princip und ostensibler Nützlichkeitsgrund der Hirscher'schen Lehre von der Synode. §. 9 Christlich und Katholisch. §. 10 Hirscher's Schriftbeweise. §. 11 Die angeblich apostolische Presbyterialverfassung. §. 12 Was sagt die Tradition und Geschichte dazu? §. 13 Von dem angeblichen Stimmrechte der Laien. §. 14 Die Beweisführung Hirscher's einfach durch sich selbst wider-

*) Kritische Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift: Kirchliche Zustände u. s. w. in 3 Abtheilungen. 1. Abtheilung: Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche, Katholik 1849. 18. Heft. 2. Abtheilung: die Diöcesansynode 19, 20. Heft und 21 bis S. 525. 3. Abtheilung: von den Mitteln zur Pflege eines lebendigen Christenthums und von den sogenannten Reformen Heft 21—24 incl.

legt. §. 15 Die Unveränderlichkeit der Kirchenverfassung und der Grundsatz: Ecclesiae salus summa lex. §. 16 Hirscher's Auffassung der Synode als einer kirchlichen Repräsentantenkammer. §. 17 Praktische Folgen dieser Ansicht. §. 18 Sind Concessionen von Seite der Kirche möglich, nothwendig, nützlich? §§. 19 u. 20 Wesen der kirchlichen Diöcesansynode. §. 21 Competenz und Aufgabe der Synode nach Hirscher. §§. 22 u. 23 Insbesondere Controllirung des Bischofs. §. 24 Erziehung der Cleriker. §. 25 Die theologischen Facultäten. §. 26 Universität und Specialschule. §§. 27 u. 28 Die Seminarien. §. 29 Anstellung der Geistlichen. § 30 Gerichtsbarkeit über die Geistlichen. §. 31 Verwaltung des Kirchenvermögens. §. 32 Angebliche Stärkung der kirchlichen Autorität durch Synoden. §. 33 Verhältniß der Diöcesan- zur Provinzial- und Nationalsynode und zur Autorität des Papstes und eines allgemeinen Concils. Die zweite Hälfte der Abhandlung würdigt die von Hirscher in der 2. Abtheilung seiner Schrift in Vorschlag gebrachten Mittel zur Pflege eines lebendigen Christenthums und zwar nach der von Hirscher beliebten Dreitheilung. Demgemäß handelt der 1. Abschnitt: Von der Pflege des Christenthums in Schule und Haus und von der kirchlichen Armenpflege, der 2. von den religiösen und kirchlichen Vereinen, der 3. von den Reformen wozu noch S. 227 ein Anhang über Hirscher's „Antwort an seine Gegner" gekommen ist. Abschnitt 1 handelt in 9 Paragraphen (§ 2) von den ungenügenden Vorschlägen Hirscher's bezüglich der Schule. §. 3 führt die Aufschrift: Grundprincip der Wiederherstellung christlicher Schulerziehung. §. 4 Die Mißkennung dieser Grundwahrheit die Quelle des unchristlichen Schulwesens. Die antikirchliche Schule. §. 5 Was muß demnach die Kirche bezüglich der Schule in der Gegenwart thun? §. 6 Schulorden und Congregationen, katholische Lehrervereine. §. 7 Die religiöse Erziehung an Gymnasien und höhern Bürgerschulen. §. 8 Die kirchliche Wohlthätigkeits- und Armenpflege. §. 9 Fortsetzung. §. 10 Pflege des Christenthums in der Familie, Erweckung und Wiedergewinnung der der Religion Entfremdeten. Abschnitt 2: §. 11 Hirscher's Vorschlag

zur Gründung gemischter Vereine und dessen Motivirung. §. 12 Beides ist nothwendig Einigung der Gläubigen und Wiedergewinnung der Ungläubigen, jenes aber ist das Erste. §. 13 Die katholischen Vereine. § 14 Die Gebildeten und das Volk. §. 15 Die gemischten Vereine Hirscher's. §. 16 Kirchliche Mittel zur Bekehrung der der Religion Entfremdeten. Abschnitt 3. Die Reformen. §. 17 Allgemeines. §. 18 Angebliche Glaubenstyrannei — die theologischen Lehrmeinungen. §. 19 Glaube — Glaubensformel und Geistesfreiheit. § 20 Von den Reformen in Disciplin und Cultus im Allgemeinen. §. 21 Der priesterliche Cölibat. §. 22 Die Laisirung. §. 23 Regeneration des Clerus, das Eine Nothwendige. §. 24 Die priesterliche Frömmigkeit und die kirchliche Ascese §. 25 Die geistlichen Exercitien. §. 26 Klöster — vita communis — Brevier — kirchliche Strafen. §. 27 Reform des Cultus. §. 28 Privatmessen, Nebenmessen, Seelenmessen. Meßapplication. Meßstipendien. §. 29 Reform der Liturgie. §. 30 Kirchliche Ceremonien und die Pracht des Gottesdienstes. §. 31 Die Beicht u. s. w. §. 32 Specielles Sündenbekenntniß — Gemeinsame Vorbereitung zur Beicht. §. 33 Volksmissionen. §. 34 Sterbesacramente. §. 35 Ablässe. §. 36 Bruderschaften — Nebenandachten. §. 37 Heiligenverehrung. §. 38 Schluß — Anhang. — Dr. Heinrich's Schrift ist eine sehr verdienstvolle Arbeit. Sie zeichnet sich sehr vortheilhaft durch eine entschiedene, sich selbst klare und bewußte Richtung aus welche bis ins Einzelne sich scharf ausprägt. Ein genaues Eingehen in alle von Hirscher aufgeworfenen Fragen und eine sorgfältige Prüfung derselben vom traditionell-kirchlichen Standpuncte sowohl als mit Rücksicht auf die gegenwärtige innere und äußere Lage der Kirche namentlich in Deutschland weist Heinrich's Entgegnung neben dem Dieringer'schen Sendschreiben die erste Stelle unter den zur 2. Gruppe gehörigen Streitschriften an. Sie hat sich jedoch nicht von einer gewissen Einseitigkeit frei zu halten gewußt, die Polemik ist zu scharfkantig, die Intentionen Hirscher's werden in ein ungünstigeres Licht gerückt als sie verdienen, es fehlt nicht an Mißverständnissen die bei einer ruhigern Reflexion leicht hätten vermieden werden können. Freilich lag dem Mainzer Domkaplan, als seine Arbeit zuerst erschien,

Nr. 16 Hirscher's „Antwort an die Gegner seiner Schrift" noch nicht vor, die Manches was in dessen erster Broschüre eine minder günstige Auslegung zuließ in einem andern Lichte erscheinen läßt. Da bei der Aufrichtigkeit und Lauterkeit des Hirscher'schen Charakters die Annahme unstatthaft ist: er habe in seiner Antwort den Standpunct theilweise aufgegeben auf den er sich in seiner frühern Schrift mit Bewußtsein gestellt, da es aber andererseits unläugbar bleibt daß selbst bestmöglichst deutende Leser die Erläuterungen nicht unterzustellen vermochten die hier über manche seiner Aeußerungen von ihm selbst geboten werden, so bleibt nur noch die Supposition daß die eigenthümliche Geistesrichtung Hirscher's die sich am wohlsten und behaglichsten auf dem Gebiete des religiösen Gefühles und der Vorstellung bewegt viele der Mißverständnisse erzeugt habe. Genaue begriffliche Fixirung des Gegenstandes, bestimmte Formulirung der Frage, sorgfältige Analyse sind nicht die Sache Hirscher's. Es läßt sich aber unschwer begreifen daß bei Fragen wie die über das Wesen, über den Zweck, die Gewalt und Competenz der Synoden die nüchterne Reflexion in den Vordergrund zu treten hat. Nirgends geht es weniger an, deutliche Begriffe durch unbestimmte wenn auch anschauliche Vorstellungen zu ersetzen und das lebendige Gefühl sprechen zu lassen, als wo dem sichtenden, begränzenden und mit Umsicht erwägenden Verstande naturgemäß die Hauptrolle zufällt. Auch die „Antwort Hirscher's an seine Gegner" leidet noch sehr an diesem seiner ersten Schrift anklebenden formellen Grundgebrechen. Wie Vieles ist noch z. B. bei der Erörterung über die Zusammensetzung und Competenz der Diöcesansynode im Unbestimmten und Unklaren gelassen? — Diese Vertheidigungsschrift Hirscher's zerfällt übrigens in 2 Abtheilungen. In der ersten werden die Angriffe der Gegner sofern sie mehr allgemeiner Natur sind zurückgewiesen S. 1—20. Die zweite Abtheilung berücksichtigt die einzelnen Einreden und zwar: 1) diejenigen welche Hirscher's Darstellung der Schwierigkeiten die für die Kirche aus ihrer Ablösung vom Staate entspringen betreffen S. 20—28, 2) solche welche sich auf seine Darstellung des Synodalinstitutes als des einzigen zur Ueberwindung dieser Schwie-

rigkeiten und überhaupt für Hebung des kirchlichen Lebens ausreichenden kirchlichen Organismus beziehen S. 18—51, 3) endlich diejenigen welche gegen die von ihm für unsere Gegenwart zur Beachtung empfohlenen Reformverlangen erhoben worden sind S. 51—100.

Nr. 17. Das offene Sendschreiben von H. v. Andlaw an Hirscher stellt sich auf dem Titel als eine Abwehr der Angriffe auf die katholischen Vereine dar, welche Hirscher sich in seiner ersten Schrift erlaubt und die er selbst in seiner Antwort an seine Gegner fortgesetzt hatte. Da der edle Freiherr von Andlaw, der bekannte muthige Vertreter der katholischen Interessen in der vormärzlichen und nachmärzlichen Ersten badischen Kammer, wesentlich an der Gründung dieser katholischen Vereine betheiligt war, so hielt er es für seine Pflicht die denselben von Hirscher gemachten Vorwürfe in einem offenen Schreiben zu widerlegen. Man würde übrigens irren wenn man Andlaw's Entgegnung als eine bloße Vertheidigungsschrift für die katholischen Vereine nähme. Das Sendschreiben enthält vielmehr eine Kritik des ganzen ersten Theiles der Hirscher'schen „kirchlichen Zustände der Gegenwart" mit Berücksichtigung der von diesem in der „Antwort an seine Gegner" gegebenen Erläuterungen. Andlaw beginnt mit der Abstattung seines Dankes für die ihm von Hirscher übersendeten beiden jüngsten Schriften und nimmt sodann von einzelnen die Laienthätigkeit in kirchlichen Beziehungen befürwortenden Stellen Veranlassung sein tiefes Bedauern auszusprechen daß Hirscher von ihm nicht habe bewogen werden können an der Gründung und Förderung der katholischen Vereine sich zu betheiligen. Er zeigt wie diese Vereine ganz andere Aussichten auf die Verwirklichung des auch von Hirscher angestrebten Zweckes eines mächtigen religiösen Aufschwunges und eines Aufgebotes aller in der Kirche liegenden Kräfte zu gewähren vermögen als die projectirten gemischten Vereine aus Gläubigen, Zweiflern u. s. w. Es werden sodann die von Hirscher gegen die von den katholischen Vereinen angeblich vertretene exclusive particularistische Richtung und auch anderweitig vorgebrachten Einreden gewürdigt. Sofort wird die Uebertragung des Constitutionalismus auf die Kirchenverfassung und namentlich auf die Diöcesansynode bekämpft und gezeigt wie die Kirchenverfassung in den

über dem Bischofe stehenden Organen die Controlle biete welche gegen ein etwaiges Ausschreiten des Bischofs erforderlich sei. Es wird ferner nachgewiesen auf welch geringes Maß sich die Vortheile reduciren die aus der frühern Verbindung der Kirche mit dem Staate für diese hervorgegangen sein sollen, daß die Lücken welche durch die Lösung des frühern Verhältnisses etwa entstehen würden durchaus nicht so fühlbar sein dürften als sich Hirscher vorstelle ja daß der bloße Vollzug der alten dießfalls bestehenden canonischen Bestimmungen zur Ausfüllung dieser Lücken größtentheils zureichen werde. Obwohl dieses Sendschreiben Hirscher mit großer Entschiedenheit entgegentritt so athmet es doch überall den Geist christlicher Liebe, Versöhnlichkeit und Milde. Es schließt mit einer rührenden Aufforderung an Hirscher sich dem über ihn gefällten päpstlichen Urtheile zu unterwerfen *). Im Anhange finden sich mehrere Documente beigegeben: a) Das Protocoll über die erste katholische Vereinsversammlung in Hinterzarten, b) ein Briefwechsel zwischen Hirscher und Andlaw, c) Programm der 3. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, d) Conferenzprotocolle der Landcapitel Offenburg und Wiesenthal, e) Rede des Freiherrn von Andlaw über das Rechtsverhältniß der Katholiken in Baden am 22. Juli 1846 gehalten.

Zur dritten Gruppe zählen die durch eine von Dr. Binterim verfaßte und im Namen der Düsseldorfer Geistlichkeit an den Erzbischof von Cöln übersendete Adresse veranlaßten Streitschriften.**) Diese Adresse welche das Datum 27. April 1848 führte***) enthielt neben mehrern die Erringung und Wahrung der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche durch den Erzbi-

*) Bekanntlich ist der Widerruf Hirscher's unterm 20. Jänner dieses Jahres erfolgt und in einer Weise geleistet worden welche auch den strengsten Anforderungen seiner Gegner genügen dürfte.

**) Das Schriftchen von Dr. Kihr: „Dr. Binterim und die Düsseldorfer Adresse" (Aachen. Mayer. S. 16) sowie zwei andere bei Lengfeld in Köln gegen Nr. 19 erschienene Piecen konnten hier nicht berücksichtigt werden.

***) Die Adresse ist ihrem ganzen Umfange nach mitgetheilt S. 11—14 der „Wünsche und Vorschläge" u. s. w. (18).

schof unter den verhängnißvollen Krisen des Frühlings 1848 bezielenden Bitten auch Wünsche und Vorschläge wegen Einführung von Synodalgerichten und wegen Besetzung derselben mit aus der Wahl der Geistlichkeit hervorgegangenen Mitgliedern, wegen Einführung des Institutes der Synodalexaminatoren und damit zusammenhängend wegen alsbaldiger Berufung einer Diöcesansynode. Da Dr. Binterim über diese Adresse in einem Correspondenzartikel des „Katholik" vom 10. Mai 1848 heftig angegriffen und unter Anderm des Versuches zur Uebertragung des demokratischen Elementes in die Kirche angeschuldigt wurde, suchte er sich in

Nr. 18: „Wünsche und Vorschläge u. s. w." sofort zu rechtfertigen indem er theils den historischen Sachverhalt darlegte theils die gemachten Vorschläge kirchenrechtlich zu begründen unternahm. Dieser Rechtfertigungsversuch rief Nr. 19 hervor, ein tüchtiges von einer sehr sachkundigen Feder verfaßtes Schriftchen worauf Binterim in zwei weitern Schriften (Nr 20 und Nr. 21) replicirte. Die Eigenthümlichkeit von Nr. 20 läßt nicht leicht eine allgemeine Besprechung zu. Wir werden über die beiderseitigen Ansichten soweit sie die Fragen über Synodalrichter, Synodalexaminatoren, Pfarrconcurs und Curatexamen betreffen am entsprechenden Orte Bericht erstatten und sie würdigen.

Der Gang welchen Nr. 19 bei Erörterung des Synodalinstitutes einhält ist folgender: Zuerst Begriffsbestimmung des Synodalinstitutes im Allgemeinen. Begriffsbestimmung der Diöcesansynode. Ihr Unterschied von den übrigen Synoden dargelegt durch nähere Erörterung der Zwecke der Diöcesansynode: 1) Verbesserung der Fehler im Geist der Kirche S. 47, 2) Verkündigung oder Veröffentlichung kirchlicher Verordnungen S 48—50, 3) Belehrung, Ermahnung und Erbauung S. 50—53. Sofort wird nach Anleitung der päpstlichen Censuren welche (1794) über die die Rechte des Diöcesan-Concils betreffenden Behauptungen der Pistojer Synode ergangen sind (**Prop. IX, X, XI in Bulla Pii VI. Auctorem fidei**) der Umfang der Befugnisse der Diöcesansynode abgesteckt (S. 53—62) und das dadurch gewonnene Resultat durch eine Darstellung der Diöcesansynodalordnung auf Grundlage des **Ordo ad Sy-**

nodum im römischen Pontificale mit Zuziehung anderer bedeutender Autoritäten wie Benedict des XIV. beleuchtet und gerechtfertigt S. 62—72. Schlüßlich kommt die Frage zur Erörterung: welche Geistliche zur Diöcesansynode verpflichtet und welche dazu berechtigt und demnach dazu einzuladen sind? S. 72—76.

Die Replik Dr. Binterims Nr. 21 behandelt das Thema von den Diöcesansynoden unter folgenden Gesichtspuncten: 1) Die Diöcesansynoden wurden nicht selten als Vorbereitungen zu den National und Provincialconcilien gehalten, 2) Gegenstände die auf der Diöcesansynode berathen werden können und sollen, 3) welchen Beistand des heiligen Geistes man einer Diöcesansynode zueignen darf, 4) wie die berathende Stimme nach dem Sinne der katholischen Kirche zu verstehen sei, 5) welche Geistliche auf die Diöcesansynode berufen werden müssen, 6) wie lange die Diöcesansynode dauern kann S. 8—51. Wenn auch der ungenannte Gegner Binterim's an dialektischer Schärfe und Gewandtheit der Darstellung dem theologischen Veteranen überlegen ist, so ist doch die Broschüre Nr. 21 durchaus nicht werthlos. Das was Binterim unter den Gesichtspuncten 3, 4 und 5 beibringt ist nicht blos in geschichtlicher Beziehung denkwürdig, sondern enthält auch ganz geeignete Momente zur Richtigstellung des kirchenrechtlichen Verhältnisses des Presbyteriums zum Bischofe auf der Diöcesansynode welches der Anonymus doch gar zu einseitig festzusetzen bemüht war. Gerecht sind auch die Beschwerden welche Binterim gegen den Anonymus am Ende der Broschüre wegen dessen Consequenzmacherei und wegen den Verdächtigungen seiner Person und der Theilnehmer an der obenerwähnten Adresse erhebt, gerecht die Rüge daß der Anonymus zur Unterstützung seiner Ansicht, wonach der Antheil der Priester an der Diöcesansynode möglichst gering zu bemessen wäre, bei dem Clerus der Erzdiöcese Köln Gesinnungen und Richtungen supponirt welche demselben fast ohne Ausnahme fremd sind.

Dr. und Prof. Franz Werner.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

5.

Die Zeitenwende und ihre Bedeutung für den Theologen.

Erster Artikel.

„Eine Welt die Jahrhunderte gedauert scheint in ihren Trümmern mit all ihren Gebilden begraben zu werden und über die zerstörten Formationen einer Zeit ergießen sich neue Gewässer der Geschichte für neue Formationen und ein neues Bildungswerk soll beginnen, fest und dauerhaft für eine lange Zeit; so glaubt und hofft wenigstens das Geschlecht der Gegenwart. Innen aber wüthen und toben die Elemente, es ist ein gewaltiges Kämpfen und Drängen, in ihrem Marke sind die Völker aufgeregt, heftige Kämpfe durchwühlen sie und convulsivisch winden sich die Nationen. Sind es Krämpfe, Convulsionen die der Geburt eines neuen Lebens vorangehen, oder sind es die letzten Krämpfe und Convulsionen eines durch eine sociale Cholera in furchtbarem Todeskampfe dahinsterbenden Lebens? — Jedenfalls geht eine Welt unter und ihr Princip, und ein neues Princip tritt an seine Stelle um die Geschichte einer neuen Entwickelung entgegen zu führen. Daran werden wohl auch Wenige zweifeln; allein eine andere Frage ist es und darüber sind die Stimmen getheilt: welches Princip ist im Untergange begriffen und welches steht im Aufgange? welches sind die Ursachen vom Untergange des einen, welches ist die Form und Gestalt, unter der das neue, welches die Gegenwart bewegt, eine Zukunft vor sich hat?

War das Christenthum nur eine Verpuppung in welche der menschliche Geist sich hüllte und die er nun abwirft um in eine höhere Form sich zu kleiden, oder ist es das Christenthum dennoch wieder welches neuerdings lebenzündend eingreift in die Geschichte und jetzt das Princip das den letzten Jahrhunderten ihren Charakter gegeben als ein krankhaftes von sich ausscheidet?" —

So schildert der anonyme Verfasser einer vielgerühmten kirchlich-politischen Denkschrift *) die jüngste Zeitenwende. Und daß diese Schilderung treu wenn auch nur ein düsterer Schattenriß, könnte in der That nur der bezweifeln dem es noch nicht gelungen ist einen klaren Blick in die wirren Erscheinungen der Gegenwart zu thun und zu erkennen woher sie kommen, wohin sie zielen. Sind es aber wirklich jene Fragen die unsere Zeit bewegen, sind es jene principiellen Gegensätze die da miteinander im Kampfe liegen, dann ist es auch ohne Zweifel der Theologe, dessen Aufgabe heutzutage größer und gewichtiger ist als die irgend eines Andern. Er vor Allen ist dann berufen jenem Principe die richtige Diagnose zu stellen da selbes nunmehr als krankhaft vom Christenthume auszuscheiden ist, soll dieses je wieder lebenzündend eingreifen in die Geschichte.

Jenes Princip war seit jeher innerhalb des Christenthums d. h. in den theoretischen und praktischen Strebungen seiner Bekenner wirksam, davon liegt ein thatsächliches Zeugniß in den schroffen Gegensätzen christlicher Bekenntnisse, die gleich Anfangs einander in Frage gestellt und im Ablaufe der Jahrhunderte mehr und mehr sich gesteigert haben. Seit der Reformation aber und durch sie eine selbstständige und innere freiere Entwickelung anstrebend ist jenes Princip nunmehr zu einer Macht geworden die den europäischen Völkern und zwar nicht blos auf religiösem sondern auch auf politischem und socialem Gebiete die verhängnißvolle Alternative stellt: entweder im Christenthume und für die durch dieses begründete Weltordnung sich zu e i n i g e n oder gegen dasselbe in j e d e r altsymbolischen Umschreibung sich zu entscheiden.

---

*) „Kirche und Staat in Bayern, unter dem Minister Abel und seinen Nachfolgern.“ Schaffhausen 1849

Und zwar ist es der Protestantismus selbst, der in seinen entschiedensten Vertretern das Letztere als seine Forderung an die Gegenwart geradezu und rückhaltslos ausspricht.

So tönt es von dieser Seite her in vielstimmigem Chore: Der Katholicismus habe noch nie das rechte, die Herzen treffende und sammelnde Wort gefunden welches die Räthsel der Gegenwart zu lösen vermöchte und noch weit weniger zum Baue der Zukunft etwas Entscheidendes beigetragen: die Zerrissenheit des europäischen Culturlebens, zumal in Deutschland, sei nicht blos noch vorhanden sondern durch die gegenwärtige politische Aufregung noch erhöht. Und gerade das was die politischen Heilkünstler, die herz- und begeisterungslosen, blasirten Liberalen der Gegenwart als Rettungsanker aus der trostlosen Zerfahrenheit der kirchlichen Zustände darböten, erscheine in vollem Lichte nur als trübseliges Armuthszeugniß dieser politischen Erlöser. Das Schiboleth des kirchlichen Friedens das sie zu Markte trügen, die Toleranz, sei ein schlechtes, armseliges Wort und zu Nichts nütze. Diese gegenseitige Duldung der verschiedenen religiösen Bekenntnisse, worauf der aus dem vorigen Jahrhunderte überkommene seichte Aufklärungsstandpunct in vornehmer Suffisance sich so viel zu gut thue, sei auf der Kehrseite betrachtet nur der Ausdruck einer verwerflichen Gleichgiltigkeit und Indifferenz gegen die heiligsten Interessen des Andern, eine Gesinnung die nicht einmal zum Bewußtsein darüber komme, welche Anklage in dem Geständnisse liege daß der Mensch vom Menschen gerade in den tiefsten und heiligsten Interessen geschieden und durch das Allen Gemeinsame getrennt sein solle.

Dieser grelle Widerspruch, der die praktische Irreligiosität des Zeitalters in einem Puncte aufdecke wo es sich am sichersten gehalten, hätte wohl die Unzulänglichkeit des mit so vieler Zuversicht als alleinseligmachend gebotenen Palliativs recht augenfällig machen können und sollen. Aber leider sei es nicht geschehen und die Vorsehung oder das Schicksal (wie man's nennen wolle) habe deßhalb einen andern Weg gewählt dem Eigensinne des Zeitalters beizukommen und ihn seines Irrthums zu überführen. Die Noth

des Lebens treibe nun zum Beten, d. h. zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbefreiung.

Geflissentlich hätten die Staats- und Religionskünstler bisher den Hang der deutschen Natur zur Theorie benützt um das Volk den Interessen der wirklichen Welt zu entfremden. Ueber seinen religiösen Phantasien habe dieses den Boden vergessen auf welchem es stehen konnte und gutmüthig sich gefallen lassen daß ihm die Güter des dießseitigen wirklichen Lebens vorenthalten und dafür das Jenseits zum Ersatze und Genusse geboten wurde. Und so sei dem guten Deutschen das wirkliche Dießseits, die praktische Welt in Staat und Gesellschaft selber zum unerreichten Jenseits geworden, in welchem es die Beamten von Gottes Gnaden die Vormundschaft über sich habe führen lassen. Der patriarchalische Glanz der geistlichen und weltlichen Bureaukratie habe sich nun aber als ein trübes und mattes Nachtlicht erwiesen, seit sich das verschlafene Volk die Augen gerieben und die helle Sonne am dießseitigen Himmel erblickt habe. Nothgedrungen wende sich der alte Träumer endlich einmal dem Dießseits zu, er schaue verwundert der wirklichen Welt ins Auge und es verlange ihn ihre Früchte zu brechen, die er um der vermeintlichen himmlischen, jenseitigen Güter willen sich nicht anzurühren getraute. Damit sei aber auch schon der erste Schritt zu einer großen weltgeschichtlichen Buße und Wiedergeburt gethan. Mehr und mehr einsehend daß alle Jämmerlichkeit des Dießseits nur auf Rechnung der dießseitigen Menschen, der schlechten Verwalter und Wirthschafter des Planeten komme, werde man fortan aufhören die Erde als Jammerthal um Gottes willen und die Leiden der Zeit als Gottes Schickungen in passiver Selbstverläugnung hinzunehmen; das sich mündig fühlende Volk werde sein rechtmäßiges, ihm lange vorenthaltenes Erbe in Besitz nehmen, Staat und Gesellschaft zur schönen, wohnlichen Heimat sich umgestalten und die Religion nur noch als Religion des Dießseits ein Jenseits und eine Zukunft haben.

Dieses praktische Resultat auf welches die Gegenwart nothwendig hingewiesen sei stimme mit der Errungenschaft der ganzen bisherigen Entwickelung des deutschen Geistes in Theologie und

Philosophie überein, die unwiderruflich zu dem Punkte der Einsicht gelangt wäre daß mit der Herübernahme des bisher jenseitig gebliebenen Inhaltes der Religion in das Dießseits des wirklichen Menschenlebens und mit der Vermenschlichung des specifisch-theologischen Elementes der bisherigen Weltanschauung dem Menschen im Grunde und wesentlich nur gegeben werde was des Menschen sei. Es habe sich nämlich nunmehr klar herausgestellt daß der Mensch gerade den innersten und ewigen Gehalt seines durch die Arbeit der Geschichte und Erziehung entwickelten und bereicherten geistigen Wesens, indem er desselben sich vergewissern und ihn sich anschaulich machen wollte, durch einen Irrthum der Phantasie erst aus sich herausverlegt und als fremden, außer- und übermenschlichen, als Göttliches sich gegenüber gestellt und dann doch wieder gefordert habe, daß dieses als jenseitig Vorgestellte für ihn sei und von ihm angeeignet werden müsse. Alle religiösen Lebenserscheinungen der Gegenwart offenbaren im Lichte der Kritik betrachtet nichts Anderes als eben diesen Drang des menschlichen Geistes nach seinem innersten und ewigen Gehalte. Der Humanismus sei der Gedanke und die Religion der Zukunft und er werde zuerst in Deutschland seinen Sieg über die getrennten Confessionen feiern und sie zu höherer Wiedervereinigung im Geiste und in der Wahrheit sammeln um dann die Reise um die Welt zu machen.

Dieser allein sei der positive Inhalt der aus dem bevorstehenden Zerfalle des Alten als Residuum übrig bleiben werde, dieser der Schöpfergedanke der neuen Welt. Nichts Anderes als dieses sei auch recht verstanden der innerste Lebenstrieb des Christenthums, dessen weltgeschichtliche Bestimmung eben die Ueberwindung der dualistischen Welt- und Lebensanschauung bilde, welche in verschiedenen Phasen und Gestalten theoretisch und praktisch die seitherige Geschichte des Geistes durchziehe und das Interesse der ganzen vergangenen Entwickelung des Christenthums bilde. Die Gegenwart liege in den Geburtswehen des religiösen Monismus dessen Inhalt der Humanismus bilde und wenn man wolle, sei damit die Gegenwart substantiell zum Gedanken des ältesten Christenthums zurückgekehrt welches eine Realisirung des Himmelreiches auf Erden

und im dießseitigen Menschenleben gefordert und erwartet, während die verkehrte dualistische Weltanschauung des Mittelalters die Wahrheit des Menschenlebens in den jenseitigen überirdischen Himmel verlegt habe.

Die Kirche werde in der Freiheit vom Staate die sie verlangt habe etwas Anderes erleben als sie gemeint habe. Eine Gährung, eine demokratische Gährung werde in sie eindringen und an einem schönen Morgen werde man die Kirche suchen und die Religion finden, die reine, menschliche, sittliche Religion, die politische, die mit dem Staate Eins sein müsse und ohne Gefahr Eins sein könne weil es in ihr keinen Dogmenzwang mehr gebe. Die Kirche werde sich auflösen in die freie menschliche Gesellschaft, welche eben darin nothwendig auch die sittlich-religiöse sei.

Diesen Humanismus, in welchem allein eine Vereinigung der religiösen Grundsätze möglich werde, aus dem religiösen Culturleben der Gegenwart heraus zu arbeiten sei die Aufgabe der Zeit in der wir leben; es gelte hierzu vor Allem den entschiedensten Kampf gegen die inconsequente Halbheit und Kritiklosigkeit der verschiedenen theologischen Parteien die noch auf kirchlichem Gebiete sich bewegen. —

Eine solche Sprache führt heutzutage der Protestantismus im Munde derjenigen die sich seines Principes und der ihm inliegenden Consequenzen völlig bewußt geworden sind. Vom Christenthume ist darin nichts als nur noch der leere Name zu vernehmen. Aber auch auf diesen zu verzichten erklärt man sich bereit, denn verschwände auch der Name „christlich" als Nebensache so geschehe damit nur dem ewigen Rechte der Geschichte Genüge, so erfülle sich die Weissagung des großen Heidenapostels daß zuletzt Christus die Herrschaft dem Vater übergeben und dieser Alles in Allem sein werde.

So strebt denn dasselbe Princip, welches der alten Welt vor dem Eintritte des Christenthums weithin ihre religiöse, politische und sociale Gestaltung gegeben und das im Christenthume selber meist unerkannt fortgewirkt hat, nunmehr im Protestantismus zu neuer weltgeschichtlicher Geltung. Das Heidenthum hat hier die Larve des Christenthums abgeworfen und steht in höherer Metamorphose als in sich vollendete Gedankenmacht unter dem

Rechtstitel des Humanismus der alten Kirche gegenüber. Darum sollte es aber auch selbst dem blödesten Auge einleuchten daß die alte Kirche ihre große Mission an die Menschheit in neuer Weise aufzunehmen habe bei solcher Stellung des Katholicismus.

Wie einst durch jene höhere Welt die Frage ging: „Wer ist wie Gott?", in der Tiefe des freien Selbstbewußtseins eine Antwort aufrufend die über Himmel oder Hölle entschied, so geht jetzt dieselbe Geistesfrage durch Europa seitdem die weltgeschichtliche Entwickelung der Menschheit hier in eine Phase getreten ist deren Angelpunct, in tiefster Tiefe gelegen, eben auch das Problem des freien Selbstbewußtseins ist und zwar in einer Weise wie nie zuvor. Aus sich selbst soll nun der Mensch jener Frage gegenüber entscheiden in freier Wahl zwischen einem verhängnißvollen „Entweder — Oder." Entweder anerkennt er sich in wesentlichem Unterschiede von Gott, seine Creatürlichkeit und die für alle Creatur vom Schöpfer grundgelegte und durch die Erlösung wiederhergestellte Weltordnung, das Christenthum in Kirche, Staat und Gesellschaft; oder er stellt sich und Gott verläugnend beide dem Wesen nach einander gleich, sein Leben allseitig zu solcher Lüge, zur „Religion des Diesseits ohne Jenseits" und zu endloser Revolution verkehrend. Wie aber auch der Einzelne sich entscheiden möge, nur in dieser Doppelstellung werden sich die Parteien der Zukunft bilden vor Demjenigen der dann über Europa richten wird. Und demnach kann die neue Mission der alten Kirche an die europäische Menschheit nur sein: den Menschen *in sich selbst* zur vollen Wahrheit zu erlösen damit er *aus sich selbst* mit voller Freiheit *über sich* und seine Ewigkeit entscheide. Von jeher den Menschen erfassend, um ihn lehrend und erziehend seiner hohen Bestimmung zuzuführen, hat sie nunmehr in derselben Absicht ihm die Tiefen seines eigenen Selbstbewußtseins zu erschließen und auch da in alte Finsternisse hinein das Licht der Erlösung leuchten zu lassen. Sie hat in diesem Lichte die Wissenschaft des Menschen vom Menschen und ihre allseitige praktische Durchführung, sie hat mit Einem Worte den *christlichen Humanismus* im Gegensatze zu jenem *heidnischen* zu hegen und zu pflegen.

Woher jenes Anstürmen gegen Gottes ewige Ordnungen komme,

das die eigentliche, alle politischen und socialen Fragen durchziehende Signatur der Gegenwart bilde? Dieses muß vor Allem klar erkannt und in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt werden. Und wenn es einmal erkannt und gewürdigt worden, wenn Jeder der da will in sich selbst des Räthsels Lösung finden und die Ueberzeugung gewinnen kann, daß die Völker in dem Maße Gott entfremdet werden in welchem der Mensch sich selber fremd geworden ist, daß im Menschen selbst zweierlei Principe wirksam sind deren eines in seiner Eigenthümlichkeit nie völlig erkannt, das andere aber zur ausschließlichen Geltung sich vordrängend und in solcher anerkannt allen Widerspruch gegen Gott hervorgerufen, Irrthum und Sünde in die Welt und ins Christenthum selber gebracht habe: dann werden die Bekenner desselben, alle die es nicht blos dem Namen nach sondern in Wahrheit und in der That sein wollen, nichts Angelegentlicheres zu thun haben als die übergreifenden Gestaltungen dieses Principes fortan von der theoretischen und praktischen Entwickelung des Christenthums auszuscheiden und darin auch jenes Princip zu seiner gesetzmäßigen Geltung zu bringen, nichts Angelegentlicheres als auf Grundlage der wahren Synthesis beider den Menschen constituirenden Principe sich im Katholicismus, der in seiner dogmatischen Fassung dieselbe allzeit festgehalten, zu einigen und geeint im Kampfe gegen das im Protestantismus neuerstandene Heidenthum und seine monistische Welt- und Lebensanschauung zu stehen. Und dieser Kampf wird für die künftigen Geschicke der Menschheit entscheidender werden als je einer war, denn wohin auch in Europa der Sieg sich wenden möge so viel ist gewiß: in diesem Kampfe wird eine Weltordnung untergehen und ihr Princip, aber ein neues Princip wird an seine Stelle treten um die Geschichte einer neuen Entwickelung entgegen zu führen. *Katholisches Christenthum* oder *protestantisches Heidenthum*? *Dualismus* oder *Monismus*? — Es wird in Zukunft so wenig mehr ein Drittes geben als diese beiden selbst im Großen noch für längere Zeit in Einem und demselben Welttheile sich vertragen können. Inzwischen aber leben wir der Zuversicht, das katholische Bekenntniß des Christenthums werde die Gestalt und Form sein, unter

welcher der Humanismus und in ihm jenes Princip, das noch unerkannt in Sturm und Drang die Gegenwart bewegt, der selbstbewußte und freie Geist, die Zukunft für sich haben wird.

Und darum ist es in der gegenwärtigen Zeitenwende die große, in den Gang der Weltgeschichte selbst tiefeingreifende Aufgabe des christlichen Theologen: die Einigung im Christenthume durch Ausscheidung jenes Principes herbeizuführen das in seiner ausschließlichen Geltung mit Fug und Recht als das eigentliche und endlose Revolutionsprincip in Kirche, Staat und Gesellschaft bezeichnet werden kann; eine Aufgabe welche der katholische wie der protestantische Theologe so lange dieser noch an Schrift und Symbol hält, jeder zunächst auf eigenem confessionellen Gebiete zu vollziehen hat. Denn es läßt sich leider nicht in Abrede stellen daß hüben und drüben, in sofern es sich eben nur um Theologie als wissenschaftliche Verständigung über die Thatsachen des Christenthums und nicht um deren kirchliche Formulirung handelt, jenes Princip sich geltend gemacht habe und noch gelte, ja nur zu wahr ist was der selige Görres sagte: „Wir Alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündiget und weben fort an der Webe menschlicher Irrsale, so oder anders; und Keiner hat das Recht sich in Hoffart über den Andern hinauszusetzen, und Gott duldet es an Keinem, am wenigsten bei denen die sich seine Freunde nennen."

Indem wir nun diese allgemeinen Umrisse ins Detail zu führen und zu begründen haben, glauben wir den Lesern dieser Blätter noch einen andern Dienst zu leisten wenn wir dabei auf eine literarische Arbeit hinweisen welche sich die Einigung im Christenthume durch Ausscheidung jenes krankhaften Principes und vor Allem die richtige Diagnose dieses letztern recht eigentlich zur Aufgabe gemacht und diese ausführlicher und gründlicher behandelt hat als es hier in beengtem Raume möglich ist. Wir meinen jene literarische Arbeit die von den beiden allbekannten Meistern christlicher Wissenschaft, Günther und Veith, in jüngster Zeit unternommen wurde und unter dem Titel „Lydia" bereits in einer Doppelfolge (Wien 1849 u. 1850 bei W. Braumüller) ans Licht getreten ist.

Wer von Günthers wissenschaftlichen Leistungen nur einige

Kenntniß genommen hat, der weiß daß es ihm gelungen sei eine Gedankenmacht in die Geschichte der Philosophie einzuführen die wohl immer geübt und seit Augustin und Descartes auch gekannt, vor Günther aber nie als eine selbstständige erkannt und in ihrer Eigenthümlichkeit von jeder andern unterschieden wurde, die Gedankenmacht des Geistes oder die Idee im Unterschiede vom Begriffe als Gedankenmacht der Natur.

Beide, Idee und Begriff, sind Thatsachen der Empirie.

Die Idee offenbart sich in jenem vielbesprochenen: „Cogito, ergo sum", einer empirisch gegebenen Schlußweise die sich schon dem ersten unbefangenen Blicke nichts weniger denn als eine begriffliche darstellt und mithin auch eine andere Urtheilung vorauszusetzen scheint. Es handelt sich eben nur um eine ebenso unbefangene Analyse derselben, damit aus ihr als einer Thatsache die thätige Sache selber in ihrer wahren Beschaffenheit erkannt werde. Eine solche Analyse ergibt Folgendes in Kürze:

Ich als Denkendes recipire Einwirkungen von Außen und wirke auf sie zurück kraft meiner Spontaneität oder ich denke mich als receptives und spontanes, mithin als in seinem Erscheinen geschiedenes Sein. Mein Ich denkend scheide ich mich aber auch von diesen Scheidungsmomenten meines Erscheinens als ungeschiedenes Sein (quod substat illis), ich unterscheide mich als Substanz. Rückwirkend auf die Einwirkung beziehe ich diese nicht blos nach Außen auf das Einwirkende sondern sammt der Rückwirkung auch nach Innen, auf mich als das Recipirende und Spontane: ich denke mich in dieser Doppelbeziehung als eine Substanz die in ihrer Thätigkeit nicht blos auf ein Object außer ihr angewiesen sondern sich selbst Object und im Gegensatze zu ihrer Selbstobjectivität auch Subject ist, als eine Substanz die sich auf sich bezieht, sich in sich abrundet d. h. als Grund. Ich finde mich endlich in solcher Bestimmtheit als Gewordenes, nicht immer so für sich Gewesenes, oder ich setze dieser Bestimmtheit meiner selbst in Subject-Objectivität mich als Unbestimmtes, als Sache vor meiner Thatsächlichkeit, als Ursache voraus.

So zeigt sich denn einer unbefangenen Selbstbeobachtung jenes „Cogito ergo sum" als eine Schlußweise die von der begrifflichen unläugbar dadurch sich unterscheidet, daß dort nicht wie hier Erscheinungen aus Erscheinungen, das Allgemeine des Erscheinens aus der Besonderung und Vereinzelung desselben, sondern aus Erscheinungen ein Sein selber thatsächlich sich erschließt: ich denke mich, mein Ich (receptiv und spontan erscheinend) als Sein, darum bin Ich. Und so wenig Receptivität und Spontaneität als Erscheinungen meines Seins Momente einer begrifflichen Urtheilung d. h. solche sind, welche einzeln gegeneinander gehalten irgend ein Gemeinsames darbieten, so wenig ist das aus jenen Erscheinungen Erschlossene, mein Sein in ihnen gedacht oder der Ichgedanke ein Gedanke vom Gemeinsamen an ihnen oder ein Begriff sondern eine von diesem wesentlich verschiedene Gedankenmacht, Idee.

Die Idee in dieser ihrer Eigenthümlichkeit ist es eben auch, welche nach dem Zeugnisse der Empirie den Träger derselben, den Geist befähigt ja nöthigt nicht nur sich sondern auch jede andere Substanz und Causalität als eine solche zu denken. Was ich nicht als Erscheinen meines Seins denke und denken kann das denke ich nothwendig als Erscheinen eines andern Seins und — wie das Erscheinen so das Sein.

Im Begriffe erschließt sich thatsächlich nur ein Erscheinen, das Allgemeine aus der Besonderheit und Einzelheit desselben und diese Thatsächlichkeit nöthigt dem begrifflichen Erscheinungsleben ein Sein zu Grunde zu legen, das nicht blos in seinem Erscheinen sondern in sich selbst geurtheilt ist und eben deßhalb nicht als ungetheiltes Sein, als reale Ganzheit und Einheit sich erscheinen kann. Mit andern Worten: es offenbart sich im Begriffe eine Substanz und Causalität die in sich selbst substanziell geschieden ist und causal ebenso sich scheidet und deßhalb von ihren Scheidungsmomenten sich nicht unterscheiden kann, die Natur, welche in realer Besonderung und Vereinzelung sich veräußert, objectivirt und deßhalb nur in formaler Verallgemeinerung sich verinnert, subjectivirt also wesentlich verschieden ist vom Geiste der sich nur in formalen Erscheinun-

gen objectivirt und aus diesen als reales Sein in der Idee subjectivirt.

Die Idee ist demnach eine transcendente, der Begriff nur eine sich immanente Gedankenmacht. Der Geist transcendirt kraft der Idee sein Erscheinen, indem er aus diesem, sich als Sein denkend, nicht nur in sich zurück-, sondern auch über sich hinausgeht, anderes Erscheinen und in diesem auch ein anderes Sein, die Natur im Begriffe denkend. Aber diese Transcendenz geht noch weiter. Der Geist genöthigt sich und die Natur und jedes von beiden als ein Sein zu denken das in seinem Ansich bedingt weil in seinem Fürsich beschränkt also endlich d. h. durch Anderes ist und da ist, geht auch über sich und die Natur hinaus, die Urbedingung und Urbeschränkung beider, des unterschiedlichen Weltseins und Daseins suchend. Und er findet sie in einem Sein das als solches von keinem andern Sein bedingt und in seinem Dasein nur durch sich beschränkt (beziehungsweise unbeschränkt) also unendlich ist, in Gott.

Im Menschen zeigen sich jene beiden Gedankenmächte, Idee und Begriff, thatsächlich zur Lebenseinheit verbunden aber ebenso thatsächlich auch in Lebenszwiespalt, in Streit und Streben gegen einander. Und welche von beiden auch den Sieg errungen haben und über die andere thatsächlich herrschen mag, so viel ist gewiß daß nur der Geist in seiner Freiheit es war und ist, der ihr diese Herrschaft verliehen hat. Aber frei ist der Geist nur kraft der Idee, nur weil er seiner selbst bewußt ist hat er auch Macht über sich selbst, über sein Denken und Wollen. Er kann wollen was er denkt, aber auch denken was und wie er will. Und anders wird das Denken des Menschen sich fügen und richten wenn der Geist in ihm Idee und Begriff, jede dieser beiden Gedankenmächte in ihrer empirischen Wahrheit und Synthesis gelten lassen will, anders wenn er den Begriff ebenso geistlos als unnatürlich zur alleinigen Gedankenmacht verzerrt.

Daraus ergeben sich denn auch von selbst die Standpuncte des Denkens, die der Mensch bei Verständigung seiner über sich selbst und über alles Andere außer ihm möglicher Weise einnehmen kann. Er hat die freie Wahl eben nur zwischen Idee und Begriff. Beide beherrschen als constitutive Mächte seines Lebens auch das Gebiet sei-

nes höhern Denkens entweder zumal oder einseitig im Widerspruche gegen einander und bilden demnach in der Wissenschaft, wie Günther so wahr und schön sagt, „die Polhöhen auf dem Meridiane des geistigen Lebens, die den ganzen Horizont der Speculation mit seinen Sternbildern auseinander rollen und den Namen Urkategorien verdienen weil unter sie alle Systeme des Denkens mit ihren Kategorientafeln zu stehen kommen.“ (Lydia I. S. 6.)

Es gibt im Grunde und wesentlich nur zweierlei Standpuncte und darum auch nur zweierlei Systeme des Denkens. Das Eine erbaut sich einseitig auf der Grundlage des Begriffes, aber nach zwei Richtungen und in zwei vielgestaltigen Gruppen, nemlich als Monismus mit oder ohne Transcendenz, welcher (durchgängig oder nur ursprünglich) die Einheit des Allgemeinen und als Monadismus, welcher die Vielheit des Einzelnen als das wahrhaft Seiende geltend macht. Diesem gegenüber erhebt sich jener großartige Gedankenbau dessen, Fundamente Günther bereits gelegt hat, dessen Vollendung aber in strengwissenschaftlichem Gefüge der Gegenwart und nächsten Zukunft angehört: das System des Dualismus, der beide Gebiete des Denkens, Idee und Begriff in ihrer Wahrheit, Geist und Natur und damit auch Welt und Gott in ihrem wesentlichen Unterschiede und in einer Weise erfaßt wie kein anderes System alter und neuer Zeit.

Wie verhalten sich nun diese Systeme und ihre gegensätzlichen Gedankenmächte zum Christenthume, als Thatsache und Dogma?

Diese Frage führt in den ersten Jahrgang der „Lydia“ ein und zu unserm Eingangs aufgestellten Thema zurück. Und aus ihrer Beantwortung wird sich nun mehr und mehr ergeben daß das Princip des Naturlebens und die ihm innewohnende Gedankenmacht des Begriffes, im Menschen und von ihm zu anormaler Geltung gebracht eben dasjenige sei, welches fortan vom Christenthume auszuscheiden ist, wenn dieses abermal und zwar in voller Lebens- und Gedankenmacht des Geistes in die Geschichte eingreifen soll.

Gleich die erste Abhandlung der Lydia: „Protestantismus und Philosophie“ überschrieben bringt die Bedeutung

von Monismus und Dualismus innerhalb des Christenthums d. h. als Grundanschauungen seiner dermaligen confessionellen Gegensätzlichkeit zur Darstellung und zwar in einem kritischen Verfolge einer gleichnamigen Abhandlung von K. Fr. A. Schelling, (Pfarrer in Würtemberg), der als ein Vertreter des transcendenten Monismus dem Protestantismus durch Philosophie zur Macht des Gedankens zu verhelfen versucht in der Hoffnung: der alte Feind desselben werde dann erst völlig zur Ruhe sich legen wenn die Reformation durch Ausbildung ihres formalen Principes in der Wissenschaft vollendet sein wird. Denn den Glauben habe der Katholicismus weder verstehen können noch wollen, die Wissenschaft aber werde und müsse er verstehen.

Christlicher Glaube und christliche Wissenschaft sind also hier die beiden Gegenstände um die es sich handelt. Wie wird der Glaube nach protestantischer und nach katholischer Lehre erzeugt? wie bezeugt d. h. begründet und erhalten?

Stellt sich einerseits im Protestantismus der Glaube in seiner Genesis und durch alle Phasen seiner Entwickelung ausschließlich nur als göttliche Wirksamkeit im Menschen dar, eben weil es ihm eigenthümlich ist mehr oder minder consequent Gott und den Menschen im Grunde und wesentlich zu vereinerleien und zwar gerade in jenem Principe, dessen Dialektik nach ihren materialen und formalen (objectiven und subjectiven) Momenten unter dem Typus des Begriffs verläuft: so unterscheidet im Gegensatze der Katholicismus principiell zwischen Gott und dem Menschen, diesen selbst wieder als Doppelwesen erfassend und gibt wie überall so auch wo es sich um Erzeugung und Bezeugung des Glaubens handelt Gott was Gottes und dem Menschen was des Menschen ist. Hiemit soll der übersichtliche Standpunct für die nun folgenden kritischen Gänge angegeben sein.

Pastor Schelling läßt die Vollendung des Protestantismus zur Gedankenmacht (Wissenschaft) durch eine Umkehrung seiner ursprünglichen Form, durch einen Wechsel in der Vorherrschaft seiner constitutiven Principe bedingt sein. Diese Principe „an sich Eins, ja identisch“ seien in ihrer

Fassung als materiales und formales und vermöge derselben eine wirkliche Dualität, in welcher der ganze Entwickelungsproceß des Protestantismus eingeschlossen liege, und dessen erzeugende Potenzen. Wieso? Das erste (materiale) Princip sei nur der concentrirte, das zweite (formale) aber nur der explicirte Inhalt des Evangeliums und dieses das Genus beider, dort als Heilsgut, als Rechtfertigung durch den Glauben allein diesen subjectiv erzeugend und Leben ertheilend, hier aber als Heilsursache, als göttliche Geschichte der Erlösung in der Schrift und als objective Vermittelung der Erlösung im Sacramente den Glauben objectiv begründend, erhaltend und die Ursache des Lebens mittheilend. (Lydia I. S. 13. 14)

Von diesen beiden Lebensprincipen habe die Wirksamkeit des Evangeliums schon in der ursprünglichen Kirche abgehangen und darin gründe sich eben ihre Nothwendigkeit. Die Macht des Evangeliums sei nämlich ursprünglich keine Gedankenmacht gewesen sondern habe dem ersten materialen Principe inneliegend in der Mittheilung eines zuvor nie besessenen Gutes, des Heilsgutes bestanden, das als Geschenk durch die Predigt dargeboten und von dem darnach verlangenden Subjecte unmittelbar aufgenommen worden sei. Diese Aufnahme sei der Glaube, der an der Thatsache des Heiles festhalte und gar nicht frage: wie diese, das Object des Glaubens entstanden sei? — Mit dieser Frage erwache im Subjecte schon das Bedürfniß nach einer objectiven Begründung des Glaubens die wenigstens ein objectives Zeugniß sein müsse, ein solches aber biete das zweite formale Princip in der Zurückführung des Heilsgutes auf die Heilsursache in der Schrift und im Sacramente. (l. c. S. 15)

Es springt von selbst ins Auge daß demnach die Nothwendigkeit jener beiden Lebensprincipe des Christenthums nur eine hypothetische sei und sein könne. Die Nothwendigkeit des formalen Principes zeigt sich hier ebenso bedingt von der spätern Unzulänglichkeit des materialen, wie dieses selbst wieder von einem Verlangen im Subjecte als Hörer der Predigt und eine nicht zu übersehende Folge davon ist daß nicht gesagt werden kann: das letztere Princip erzeuge den Glauben unmittelbar, oder der Glaube sei das einseitige und aus-

schließliche Erzeugniß des verkündeten Heilsgutes, eben weil dieses nur von dem darnach verlangenden Subjecte aufgenommen also nur dann geglaubt wird wenn der freie Wille des Geistes dazu sich bestimmen läßt. „Es ist dem Glauben wesentlich, frei erzeugt zu sein," heißt es ausdrücklich und im Gegensatze zu Luther, der ihn „ein göttlich Werk in uns" nannte „dadurch wir mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding werden, das Leben aller Werke und selbst kein Werk" des Menschen. Schelling schwankt demnach zwischen dem Glauben als einem nothwendigen (unmittelbar und ausschließlich göttlichen) und als einem freien Acte des Geistes und er schwankt so, weil er über den Geist und seine eigenthümliche Thätigkeit außerhalb der Wirksamkeit des materialen und formalen Principes nicht völlig klar geworden ist wie sich alsbald noch deutlicher zeigen wird. (Lydia I. S. 16—19)

Die Kritik geht nämlich von der hypothetisch weil von der Mitthätigkeit des Geistes abhängig befundenen Nothwendigkeit der zwei Principe für die Wirksamkeit des Evangeliums in der ursprünglichen Kirche fort zur Untersuchung: wie dieselben Principe später gegen die katholische Kirche sich geltend machen konnten d. h. zur Frage nach der Nothwendigkeit der Reformation.

Es wurde bereits erwähnt daß nach Schelling das gläubige Subject einer objectiven Begründung des Heilsgutes bedürfe die wenigstens ein objectives Zeugniß sein müsse. Ein solches Zeugniß sollen nun ursprünglich die von den Aposteln gestifteten Gemeinden, weil allein im Besitze der apostolischen Lehre, gewesen sein. Da sich aber die Häresie sehr bald gleichfalls auf das apostolische Zeugniß berufen so habe nun das Apostolische durch das Merkmal des Katholischen (Allgemeinen) unterstützt werden müssen und so sei die christliche Kirche zum Prädicate der Katholicität und der Tradition gekommen worin von nun an das begründende und conservative Princip des Evangeliums gelegen sei. Also die Nothwendigkeit des formalen Principes selbst habe den Katholicismus erzeugt. Dieser aber, dadurch erzeugt, habe auch nur darin Gestalt angenommen, er habe ausschließlich nur das formale Princip zur Geltung und damit dieses wie das materiale um ihre normale Wirksamkeit ge-

bracht ja letzteres völlig verdrängt. Jene Ausschließlichkeit und ihr Gefolge, der äußerliche Zwang, habe die innerliche Bezeugung nicht aufkommen lassen und so habe diese mit der Zeit in eine Negation umschlagen müssen d. h. in eine Protestation gegen das formale Princip selbst die ursprünglich und zunächst wieder das materiale zur Vorherrschaft gebracht habe. Es sei also diese Negation nicht eine schlechthinige Negation des formalen sondern nur eine Emancipation des materialen von dem formalen Principe und zwar in folgenden Momenten gewesen: a) Erweckung des materialen Principes als Mittelpunctes im Evangelium, b) Erweckung des formalen Principes als Form des Evangeliums. Das Evangelium also nach Inhalt und Form sei das materiale und formale Princip selber, dort als Geist, hier als Waffe der Reformation. (Lydia I. S. 16. 22. 27. 28)

Eine wunderliche Genesis der Reformation aus der Feder unsers Pastors!

Wie kann die innere, in das gläubige Subject fallende Bezeugung des Glaubensobjectes, welche die Nothwendigkeit des Protestantismus gegenüber der ausschließlich äußern Bezeugung durch das Schriftprincip in der katholischen Kirche motiviren soll, dem materialen Principe zugewiesen werden, von dem doch eben erst gesagt worden: es erzeuge nur den Glauben, oder das in der Predigt dargebotene Object (das Heilsgut) bewege nur das hörende Subject zur Aufnahme desselben und zwar unter Voraussetzung eines Verlangens, das aber von jenem Objecte ebensowenig erzeugt werde als die Frage: wie das Heilsgut entstanden?! — Stellt das gläubige Subject diese Frage, so liegt allerdings schon im materialen Principe theilweise eine Antwort da dieses, das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben, auf Christus als den Urheber des Heiles hinweiset, aber eine noch vollständigere bietet das formale Princip, denn die Schrift enthält nicht blos Thatsachen und äußerliche Zeugnisse sondern auch innerliche Bezeugungen der Heilsursache, ihr Verständniß sowohl von Seite Christi als seiner Jünger. Jenes Wort wie dieses Verständniß ist jedoch dem fragenden Subjecte zunächst doch nur ein äußerliches Zeugniß welches von ihm in-

nerlich aufgenommen werden soll. Der Schriftinhalt des formalen Principes steht wie das Heilsgut im materialen dem Gläubigen als ein Objectives gegenüber mit der Bestimmung subjectiv angeeignet zu werden. Und was folgt daraus? — „Daß dem Objecte als solchem sowohl in materialer als formaler Hinsicht nicht vindicirt werden dürfe, was dem Subjecte als solchem anheim fällt. Jenes als Gegebenes ist der Geschichte und ihrer Nothwendigkeit verfallen. Die innerliche Bezeugung aber, die innere Aneignung (Setzung) des äußerlich (im Berichte) Gegebenen ist Sache des freien Geistes, der in der Verständigung seiner über sich selbst zugleich die Macht besitzt sich über Alles was nicht er ist zu verständigen. — — Dieser ist aber auch mehr als bloßes Subject im Gegensatze zu den äußern Objecten, er ist mehr als ein sinnbegabtes Individuum dessen ganze Subjectivität nur in der Verinnerung des Aeußerlichen aufgeht. Der Geist findet seine objective Welt in seinen Thätigkeiten, indem er diese auf sich als Realprincip bezieht, so dieses als Subject erfaßt und besitzt und mit dem Worte „Ich" bezeichnet. In diesem „sich als seiend denken" d. h. im Selbstbewußtsein liegt die ursprüngliche Selbstvermittelung des Geistes, die zugleich die Bedingung jeder andern Vermittelung oder Begründung ist." — — Der Geist glaubt und „nur er kann glauben an Anderes außer ihm weil er an sich selber glaubt, d. h. an sich als unsinnlichen Grund seiner theils unsinnlichen theils versinnlichten Erscheinungen. In diesem Glauben besitzt der Geist sich als Realprincip und ist darin allein im Stande Erscheinungen, zu denen er sich nicht als Ursache bekennen darf weil er sie nicht auf sich als Ursache beziehen kann, als Offenbarungen einer Ursache außer und neben sich zu denken, die so gewiß außer ihm als er in und bei sich ist." (Lydia I. 41. 42. 43. 45. 44)

Nach dieser Erörterung ist auch leicht einzusehen was an jener Behauptung Schellings sei: die ursprüngliche Kirche habe, als Vertreterin des formalen Princips, jede innerliche Bezeugung ausgeschlossen, ja sie habe sich selbst an die Stelle des formalen und dadurch zugleich an die Stelle des materialen Princips gesetzt, so daß die Emancipation vom Katholicismus es mit der Wiedererweckung beider Principe zu thun gehabt hätte. Wie sollte die ursprüngliche Kirche die in-

nerliche Bezeugung ausgeschlossen haben, da sie selber in dem Principe eingeschlossen ist das sie angeblich vertreten hat? Und stand diese Kirche nach der (in der Schrift selbst enthaltenen!) Verheißung Christi nicht unter der Leitung des h. Geistes, welchen jener als der zweite Adam, durch das Verdienst seines freien Gehorsams dem ganzen vom ersten Adam abstammenden Geschlechte wiedererworben hatte? — Und wenn das Verständniß der Heilsursache, als innere in der Schrift niedergelegte Bezeugung in den Tagen der Apostel nicht zum Abschlusse gekommen ist, wie dieses durch die Dogmengeschichte auf jedem ihrer Blätter bezeugt wird, mußte jenes Verständniß in seinem weitern Verlaufe in der Kirche nicht unter demselben Geiste stehen und somit auch unter dem Urtheile der lehrenden Kirche, welche im Auftrage ihres Herrn alle Völker zu lehren und zu taufen hat und in diesem Amte unter dem Einflusse jenes Geistes steht, der ihre Organe in letzter Instanz selber einsetzt „die Kirche Gottes zu regieren?" — Hat die lehrende Kirche die Pflicht die Freiheit des Geistes in Erforschung der Schrift zu respectiren, so hat dieser auch die Pflicht das Urtheil der Kirche über das Resultat seiner Forschung zu achten, nicht aber das Recht ihr Despotie vorzuwerfen, wenn sie innerhalb der vom Herrn angewiesenen Schranken ihr Amt verwaltet." Kurz, die katholische Kirche hat weder die Schrift noch ihren concentrirten Inhalt, das Heilsgut außer Cours gesetzt, wenn sie als interpretirende Autorität des letztern nach der Verheißung und unter dem Beistande des h. Geistes die neue Opposition („Reformation") zu ihrem bisherigen Verständnisse ebenso behandelte wie jede andere vor ihr. (Lydia I. 46. 37. 38)

Wir wenden nun unsern Blick der Entwickelung des Protestantismus zu, indem wir die bereits angebahnte Antwort auf unsere zweite Frage: wie und wodurch dieser sich bezeuge d. h. begründe und erhalte? weiter verfolgen.

Der Protestantismus hatte nach Schelling's Angabe ein doppeltes Ziel zu erstreben, er sollte zunächst Kirche dann Wissenschaft werden. (l. c. S. 11)

Beide Aufgaben sollen sich zu einander verhalten wie das materiale Princip in seiner Selbstständigkeit (Superiorität) zur Selbst-

ständigkeit des formalen Principes. Und wie jenes in seiner Vorherrschaft sowohl die Entstehung des Glaubens und der Kirche des Protestantismus, in so fern diese im Sacramente des Abendmals noch vom Glauben abhing verwirklichte: so habe die Vorherrschaft des zweiten Princips den Fortbestand des Protestantismus als einer selbstständigen d. h. im Sacramente der Taufe vom Glauben unabhängigen Kirche und als einer selbstständigen Wissenschaft zu verwirklichen. (Lydia I. S. 47)

Die selbstständige Kirche stellt sich somit nach Schelling als Uebergangsglied vom Glauben zur selbstständigen Wissenschaft dar.

Wir können was die Kritik (S. 48—60) über Schelling's Ansicht von der Kirche und insbesondere über dessen Auffassung der Sacramente vorbringt, so wichtig es auch ist, hier nur oberflächlich berühren, da wir uns wie gleich anfangs gesagt wurde nur mit Glaube und Wissenschaft, als Wurzel und Blüthe des Protestantismus, befassen wollen.

Der Protestantismus soll Kirche geworden sein durch objective Begründung des subjectiven Glaubens, welche das formale Princip in der Theorie der Sacramente geleistet habe. — „Wie kann aber solch eine objective Begründung dem Protestantismus zusagen, von dem Schelling doch anderseits sagt: daß er überhaupt und seinem Wesen nach seinen objectiven Halt in nichts Aeußerlichem habe? Die sogenannte objective Begründung des subjectiven Glaubens ist hier so wenig dem formalen Principe als solchem zuzuschreiben, wie zuvor die Entstehung des subjectiven Glaubens blos dem materialen, als concentrirtem Inhalte des Evangeliums. Das formale Princip, die Schrift gibt wohl Nachricht von der Einsetzung der Sacramente, ist aber selber keines von ihnen, die neben ihr und unabhängig von ihr dastehen und vor ihr bestanden haben. Die objective Begründung wird daher abermal nicht einseitig vom Sacramente sondern zugleich vom gläubigen Subjecte geleistet in seinem Streben: sich über das Gegebene im Leben der Kirche zu verständigen, jenes in die Gewalt des Geistes zu bringen. Und wie zuvor der subjective Glaube als Product eines objectiven und subjectiven Factors erkannt wurde, so ist auch dessen Begründung das

Resultat eines Processes, der sich zwischen objectiv Gegebenem und subjectiv Wahrnehmendem und Begreifendem entspinnt. Und wie nicht vom materialen Principe allein die Forderung ausgeht daß das Evangelium eine Gemüthsmacht (Glaube) werde so geht noch weniger vom formalen allein die Forderung aus, Gedankenmacht (Wissenschaft) zu werden, sondern vom menschlichen Geiste zugleich, der als ein freier jene Forderungen zu den seinen zu machen im Stande ist." (Lydia I. S. 60—63)

Die Begründung des Protestantismus durch die Kirche soll dann in dieser selbst zur Aufstellung des Lehrbegriffes als Concordienformel fortgegangen und diese das erste Stadium gewesen sein in der Lösung der zweiten Aufgabe desselben, nemlich Wissenschaft zu werden. (l. c. S. 63)

Die Bildung des Lehrbegriffes in der Kirche sei wie diese selbst anfänglich noch unter dem Einflusse des materialen Principes gestanden obwohl das formale sich im Lehrbegriffe und damit die Wissenschaft bereits zu entwickeln begonnen habe; die Wissenschaft aber habe in dieser symbolisirenden Epoche noch niedergehalten, weil im Dienste des materialen Principes erhalten werden müssen. (l. c. S. 70)

Aber wie stand es denn im Protestantismus mit dem Rechte des Geistes auf freie Forschung? Wie kam es, daß er dieses Recht, welches er doch bei bei seinem Austritte aus der alten Kirche so nachdrücklich für sich in Anspruch genommen hatte, auf seinem eigenen Boden, in seinem neuen Reiche so bald wieder vergessen konnte? — Die Kritik geht in Beantwortung dieser Frage S. 70—76 von Schelling's Behauptung aus, daß mit Augustin die Dogmenbildung von den speculativen Dogmen auf die anthropologischen übergegangen, daß durch diese das religiöse Interesse geweckt und auf das praktische Bedürfniß des Menschen gewirkt worden sei und daß dieses Letztere eben den Impuls zur Reformation gegeben habe, von welcher der Widerstand der alten Kirche und ihre Scholastik durchbrochen wurde. Sie stellt dabei der Reformation eine ganz andere Nativität und zwar folgende (S. 72): „In Augustin ist der Theologe wohl von dem Philosophen zu unterscheiden; wenn jener noch im Dienst des Neuplatonismus stand so machte dieser in seiner Erkenntnißtheorie

im Sinne des Christenthums den ersten Schritt zur Emancipation der christlichen Philosophie von der antiquen des logischen Begriffs (nach metaphysischer Behandlung im Sinne des Plato oder Aristoteles) in seinem bekannten „Vivo ergo sum", welches Cartesius in das berüchtigte: „Cogito ergo sum" umsetzte. — — (S. 73) Es darf auch nicht übersehen werden, daß sich das christliche Europa des 16. Jahrhunderts redlich in die Verlassenschaft des großen Afrikaners getheilt hat. Der Katholicismus griff unter Cartesius ebenso entschlossen nach der Erkenntnißtheorie Augustins wie der Protestantismus unter Luther nach der Augustinischen Theologie, jedoch mit sehr ungleichem Erfolge. Mit der Augustinischen Theologie trat zugleich das antique Element in ihr, das ausschließlich begriffliche Denken, wie solches schon von der Scholastik und noch populärer von der deutschen Mystik ausgebeutet worden, aus der alten Kirche hinaus auf den Boden der freien Forschung, die es ihm möglich machte nach allen Richtungen hin sich ungehindert zu entfalten und zu gestalten in der verjährten Hoffnung: in ihm endlich einmal den Schlüssel für das Mysterium des positiven Christenthums zu finden. Der Widerstand, welchen die Scholastik der alten Kirche der Lehre der neuen entgegensetzte, konnte daher freilich nicht stark ausfallen und war deßhalb leicht zu durchbrechen von der Consequenz, mit der die neue Lehre das eine Princip der Scholastik (die Gnade) entwickelte, während diese das andere Princip (die Willensfreiheit, in ihrer Ausschließlichkeit bereits im Pelagianismus verurtheilt) mit dem Principe der Gnade auszugleichen noch nicht befähigt war. — — (S. 75) Was aber den Widerstand der kirchlichen Hierarchie außerhalb der Schule betrifft, so hätte dieser allerdings kräftiger ausfallen können, wenn jene nach ihrem siegreichen Einzuge in die Welt ihre Hände reiner vom Weltsinne erhalten hätte, wie sich dieser zuletzt in dem finanziellen Ablaßkrame zum Aergernisse des ganzen Welttheiles herausstellte. Ihr Weltsinn war es der schon seit Einem Jahrhunderte in den christlichen Völkern Europas den Nothruf nach einer Kirchenverbesserung in Haupt und Gliedern erpreßt hatte; und als diese von der Hierarchie nie ernstlich in Haupt und Gliedern eingeleitet wurde, so fanden sie die Völker sehr bald in der

neuen Lehre vom allgemeinen Priesterthume, welcher schon lange in der alten Kirche selber (ohne deßhalb von ihr anerkannt zu werden) die Predigt vom allgemeinen Geistesthume Gottes in der Menschheit d. h. von der allgemeinen Menschwerdung Gottes den Weg gebahnt hatte. In einer solchen Lehre aber wird dem Menschengeiste sein angestammtes Recht auf freie Forschung für die Dauer nicht gesichert, da selbes weder darin besteht als vorübergehende Blutwelle im Kreislaufe des göttlichen Lebens zu figuriren, noch darin ein vorübergehendes Moment im Selbstbewußtsein der Einen ewigen Substanz zu sein." Und so erklärt sich wie der Protestantismus das angeborne Recht des Menschengeistes auf seinem eigenen Boden sobald vergessen konnte.

Und wenn der Protestantismus die Wissenschaft ursprünglich niederhielt und niederhalten mußte, wird er wohl in weiterer Entwickelung und in seiner Vollendung dem freien Geiste lassen können was ihm gebührt? — Es wird sich zeigen in dem, was Schelling die „Umkehrung des Protestantismus," die „Auflösung des ursprünglichen und die wahre Aufgabe des zukünftigen Protestantismus" nennt.

Das formale Princip habe, heißt es hier, so lange es dem materialen unterthan gewesen sei, zu diesem nicht in Widerspruch treten können, nun aber auf seinem Wege zur Selbstständigkeit sei es selber material geworden. Der blos formale Satz: „Die Schrift ist alleinige Autorität des Glaubens" sei in den materialen: „Alles in der Schrift ist Glaubenssache" umgekehrt und dadurch der Glaube selbst zerstört worden. Denn das den Glauben erzeugende Princip habe dadurch seine Wirkung verloren, somit aber auch das den Glauben begründende, das Schriftprincip, seine innere Sanction. Der Protestantismus habe nun eines äußern Haltes bedurft: das Inspirationsdogma in seinem ganz mechanischen Charakter sei seine letzte Stütze gewesen. „Als man anfing" sagt Schelling „den göttlichen Ursprung der Schrift zu beweisen, als man eines solchen Beweises bedurfte, da war die erste Herrlichkeit des Urprotestantismus bereits vorüber." (Lydia I. S. 78—80)

Darauf erwiedert die Kritik (S. 80) mit vollem Rechte:

„Sic ergo transiit gloria mundi novi?!" — so kann der Katholicismus fragen und muß es höchst anmaßend finden, wenn man es seinem Willen ins Gewissen schiebt daß er an den neuen Glauben nicht glauben und kein Vertrauen zu ihm fassen kann. Was ist das für ein Glaube der nach langer Herrschaft über das formale Princip alsbald seinen Geist aufgibt, wenn er diesem ebenso dienen soll, wie es zuvor ihm unterthan gewesen? Wo bleibt hier die Reciprocität in dem gesetzlichen und allmäligen Herrschaftswechsel zweier Principe im religiösen Leben?" —

Nach Auflösung des ursprünglichen Protestantismus, heißt es weiter, habe das formale Princip wieder in sein wahres innerliches Verhältniß zum materialen zurückgebracht, in das Geistige umgekehrt werden müssen, dieses sei aber bereits und werde noch mehr geschehen durch die im Protestantismus sich entwickelnde Philosophie, durch den Rationalismus, dieses Wort im weitesten Sinne genommen als ein Begreiflichmachen des Inhaltes der christlichen Theologie.

Wir übergehen hier die Phasen der bisherigen Vernunftentwickelung im Protestantismus und die lehrreichen Bemerkungen, welche die Kritik S. 89 – 105 daran knüpft und fassen nur das Ziel derselben als Aufgabe des zukünftigen Protestantismus ins Auge.

Ziel aller Vernunftentwickelung sei die ganze und volle Besitznahme des Vernunftideales das in der „substanziellen Einheit des Ich und Nichtich (des Geistes und der Natur), im lebendigen Subject-Objecte," dem Menschen bestehe, sofern dieser bei „Entwickelung der Reihe von der Natur zum Ich" nicht stehen bleibe sondern auch über sich, über die Welt hinausgehe, das „universelle Wesen" (Gott) ergreifend, im Vergleich mit welchem die Welt das Nichtseiende sei. (Lydia I. S. 100) Jenes „eigentlich Seiende" sei bisher in der Philosophie Ende gewesen, nun aber müsse es, als vor Allem existirend, zum Anfange gemacht werden. Die Philosophie, welche bisher regressiv gewesen indem sie von der Welt zur Idee des Ueberweltlichen aufgestiegen sei, müsse nun progressiv vom Ueberweltlichen zur Welt fortgehen. Und auf diesem Wege werde sie dann auch das

theologische Problem lösen: die christliche Offenbarung (wie alles Transcendente) zu begreifen aus einer Voraussetzung (Prämisse), die bisher dem formalen Principe des Protestantismus gefehlt habe. (Lydia I. S. 103) — Kurz, Aufgabe des zukünftigen Protestantismus sei das zweite formale Princip, welches den vom materialen im Subjecte erzeugten Glauben zu begründen und zu erhalten habe, zu einem wirklich zweiten d. h. zu einem selbstständigen oder vom Kirchenglauben und Schriftbuchstaben unabhängigen zu machen durch die Einsicht in das System des Heilsplanes, die das Subject in den Stand setze die Folge aus ihren objectiven Prämissen, das Heilsgut aus der Heilsursache zu begreifen indem es den objectiven Hergang seiner Entstehung (aus jenem „universellen Wesen") einsehe. Dann werde das Christenthum nicht mehr eine äußere Autorität für Glauben und Wissen, sondern eine innere Autorität, eine Gedankenmacht sein weil das formale Princip in seiner Selbstständigkeit das Evangelium objectiv und zugleich frei, innerlich begründen werde. Dadurch werde aber auch das materiale Princip seine universale Geltung wieder wie im Urprotestantismus erlangen und zwar in höchster Kraft; weil beide Principe dann nicht eine blos substantielle sondern eine positive Einheit ausmachen werden. (l. c. S. 110. 111)

Das Warum und Wozu der Schelling'schen Umkehrung des Protestantismus tritt daraus deutlich genug hervor: sie geschah im Interesse der freien Persönlichkeit des Geistes.

Die Kritik commentirt S. 111—113 die Ansicht unseres Pastors mit folgenden Worten: „Im Urprotestantismus hat das materiale Princip den subjectiven Glauben unmittelbar gewirkt. Dieser konnte keine freie That sein so lange der Protestantismus wie der Vernunft des Menschen alle Fähigkeit für die Wahrnehmung göttlicher Dinge, so dem Willen alle Freithätigkeit in Bezug auf sein ewiges Heil absprach. Soll nun das zweite formale Princip in seiner Vollendung das erste blos restauriren und steigern ohne wesentliche Veränderung desselben, so bleibt in Bezug auf das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus Alles im Alten, wie einst so jetzt. Wenn aber der Schlußprotestantismus

jetzt vom Glauben und seiner Begründung wie von einer freien That des Subjectes spricht, so versteht er unter dieser Freiheit doch nur die Freiheit der göttlichen Gnade oder des gnädigen Gottes, von dem allein er, wie vormals die Allmacht, so jetzt die Freiheit als absolute Qualität der absoluten Substanz verkündet. Eine Veränderung aber ist auf diese Weise doch in der Restauration des materialen Princips vorgegangen und zwar in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott als absolutem Geiste und den menschlichen Geistern. Denn wie die alte Zeit sich begnügte dasselbe Verhältniß, zu bestimmen als eines des vollkommensten Wesens zu unvollkommenen oder des ganzen Wesens zu seinen Theilwesenheiten ohne die Frage aufzuwerfen: warum Gott in diese Theilung seiner selbst sich eingelassen habe: so hat im Gegentheile der moderne und rationalisirte Protestantismus die Ursache hievon im Processe des göttlichen Lebens gefunden, dessen Zweck die Selbstverwirklichung der absoluten Substanz ist, welche sie im Geisterreiche gewinnt. Das also was die alte Zeit die göttliche Gnade nannte, ist das zum Fürsichsein erhobene absolute Ansich. Die sonst überweltliche Gnade wirkt daher nicht mehr Alles in Allem, sondern nur mit der göttlichen Freiheit innerhalb der Welt." —

Es wird aber noch eine andere Veränderung angestrebt durch die Unterscheidung zwischen Glauben als blos theoretischer und als zugleich praktischer Vernunftfunction im Kantischen Sinne, zwischen Glauben als Erkennen und als Bekennen in Wort und That.

Die Kritik legt S. 115 auch diese Modification des Protestantismus auf ihre Wage und nimmt dann in dem hierauf Folgenden einen vorwaltend positiven Charakter an indem sie so die schwebende Controverse entscheidet.

Wir aber müssen uns hier genügen lassen in dem bereits Mitgetheilten die Einsicht ermöglicht zu haben: daß durch derlei Modificationen, so groß auch der an sie verschwendete dialektische Scharfsinn sein möge, das Christenthum im Protestantismus nicht gehalten werden könne, so lange man bei der Grundanschauung des letztern verharrt und den Geist mit Gott in jenem Principe identificirt dessen Entwickelung unter den Typen des Begriffes (des Allgemeinen, Be-

sondern und Einzelnen) verläuft. Denn daß bei solcher Grundanschauung in Wahrheit von keiner Erlösung, weil von keiner Sünde als freiem Abfalle von Gott die Rede sein könne, sieht Jeder der nur will. Wie könnte der Geist als Göttliches freiwillig von Gott abfallen?! — Das Christenthum gründet in dem wesentlichen Unterschiede von Gott und Welt, wie in dem von Geist und Natur im Menschen und außer ihm; seine Thatsachen und Dogmen stehen oder fallen mit den Ideen der Creation und des creatürlichen Dualismus. Aus der Idee der Creation (Realisirung des formalen Nicht-Ich Gottes, im Gegensatze zur Fabrication und Emanation, als Besonderung und Vereinzelung eines universellen Wesens) ergibt sich die Weltcreatur als Offenbarung Gottes nach Außen und als Contraposition seiner Offenbarung nach Innen. Wie in dieser die Eine absolute Substanz in dreifacher Persönlichkeitsform (Hypostase) steht und besteht, so stehen in jener drei creatürliche Substanzen unter Einer Form (der Nicht-Ichheit); beide zusammen aber bilden die zwei untrennbaren Hemisphären (Ichheit und Nichtichheit) des Einen absoluten Lebens. (Lydia I. S. 121) Und wie nur in der Freithätigkeit eines creatürlichen Geistes die Möglichkeit liegt von Sünde und Schuld die in ihrer Wirklichkeit eine Erlösung bedingen: so ist auch nur in dem Antheile, den der menschliche Geist an dem Leben der geschaffenen Natur hat, die Möglichkeit seiner Erlösung von Seite Gottes gegeben, an welcher als einer verwirklichten der Einzelne als freies Glied der erlösten Gattung Theil nehmen kann und auch vor seiner freien Selbstentscheidung, als geschlechtliches Glied des Ganzen, wirklich Theil hat. Kurz, die Möglichkeit einer Erlösung und jede wirkliche Theilnahme an ihr gründet in der Idee, welche in dem Menschen als Vereinwesen des Gegensatzes, als der Synthese der Antithese im creatürlichen Dasein d. h. des Natur- und Geisterreiches schöpferisch realisirt ist. (l. c. S. 117)

Die weitere Ausführung dieser Grundlinien gibt die Lydia am Schlusse ihrer ersten Abhandlung. Sie skizzirt dort S. 119—128 in Meisterzügen eine Theorie von der stellvertretenden Genugthuung als Bedingung der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde,

deren Basis die Idee von der Weltwerdung durch Creation ist und welche hiedurch zu einer wahren Theorie des Christenthums wird, in der sich der Katholicismus und seine Grundanschauung, der Dualismus als Gedankenmacht dem Monismus des Protestantismus klar gegenüber stellt.

Wir entnehmen dem Schlusse dieser Abhandlung nur noch einige Stellen weil sie das bereits Mitgetheilte ebenso in sich ab-, wie mit unsern Anfangs ausgesprochenen Sätzen zusammenschließen. Sie berühren ein Problem welches der Theologe heutzutage von sich nicht abzuweisen vermag: die Stellung der Theologie zur Philosophie und die Versöhnung dieser beiden einander feindlichen Wissenschaften. (S. 129) „Wie die erste Offenbarung Gottes nach Außen als Weltschöpfung, so wird auch die zweite (historische) als Welterlösung verstanden. Mit dem Verständnisse der ersten befaßt sich die Philosophie, die das Gegebene im Weltganzen auf seine etzten Gründe zurückzuführen versucht, die nothwendig zuletzt in der Intelligenz Gottes selber liegen müssen, da er in der Schöpfung nur seinen Gedanken von dem, was nicht Gott ist und doch von Ihm gedacht werden muß so lang Er sich selber denkt, objectiv d. h. außer sich realisirt hat. Mit dem Verständnisse der secundären Offenbarung dagegen hat es die Theologie zu thun, welche daher allerdings von der Philosophie als der Schlüßelbewahrerin abhängig ist. — — (S. 130. 131) „Diese Abhängigkeit der Theologie aber schließt nicht aus, daß auch die Philosophie in ein Abhängigkeitsverhältniß zur Theologie trete. Diese kann ja in der Anwendung jenes Schlüssels die Erfahrung machen daß er das Schloß nicht völlig öffne, so daß jezt an die Philosophie die Forderung ergeht ihr bisheriges Verständniß über die primitive Offenbarung einer Revision zu unterwerfen d. h. ihre Untersuchung von Neuem zu beginnen. Bei diesem neuen Anfange kommt nun sehr viel darauf an daß beim rechten Anfang angefangen werde, der aber in den Geist selber hineinfällt, da sein Gott denken nur die unmittelbare unzertrennliche Folge seines Sich- (als Sein) Denkens ist; so daß der Mensch, wie er sich, so alles Andere neben und über sich, Gottes Sein und Leben selber versteht.“ — —

(S. 135 u. 136) „Es hat die neu-schellingische Philosophie eine große Wahrheit ausgesprochen in dem Satze: Das Denken führe zu keinem Sein; aber nur unter der Voraussetzung: daß dieses Denken lediglich das begriffbildende sei als Bewußtsein des Naturprincipes, welches von diesem auf der Seite seiner Verinnerung (Subjectivität) erreicht wird. Von einem Gedanken aber muß doch das Sein erreicht werden könn en wenn der Gedanke von ihm überhaupt keine leere Formel sein soll, welche aber in diesem Falle auch von nichts Anderm (heiße es Postulat oder Anschauung) ausgefüllt werden könnte. Dieser Gedanke aber ist der dem Geiste allein eigenthümliche und das Resultat seines Lebensprocesses (als Selbstbewußtseins) unter dem Namen Idee im Gegensatze zum Begriffe. Die bisherigen Bestimmungen der gegensätzlichen Factoren des relativen Daseins (Gedanke und Materie oder Denken und Sein, jenes als Prädicat dieses als Subject) müssen daher der neuen weichen: Idee und Begriff. Ja der Träger von beiden steht selbst noch innerhalb der Sphäre des geschichtlichen Daseins, es ist der Mensch als Vereinwesen von Natur- und Geistleben, als Synthese der großen Antithese im Universum. Dieß sind die drei Steine des Fundamentes auf dem sich das Verhältniß des Weltganzen zu Gott auf eine Weise ausmitteln läßt die mit dem Inhalte der historischen Offenbarung in keinem Widerspruche steht.“

(S. 137) „Hiemit wäre zugleich die Spannung und die Gleichgiltigkeit zwischen den zwei Gedankenmächten: Philosophie und Theologie aufgehoben, nicht minder der Streit zwischen den Kirchen (christlichen Confessionen) als Glaubensmächten, der als ursprünglicher Bruderzwist auf deutschem Boden (der Wiege der großen Glaubensspaltung) durch kein Toleranzedict sich beschwichtigen läßt. Und diese Einheit im Glauben und Wissen würde die Bauleute und Bauherren bald in den Stand setzen das Gebäude des socialen Lebens unter Dach zu bringen ohne Furcht vor Riß und Sprung.“ — —

Wir haben den Protestantismus, insofern er noch an Schrift und Symbol hält nach dem Vorgange der Lydia in weitläufige Untersuchung genommen um mehrseitig und so gründlich als hier mög-

lich ist die Ueberzeugung festzustellen: daß der Begriff und das ihn tragende Princip das krankhafte im Christenthume, das die Thatsachen desselben entstellende und es in substanziellen Monismus d. h. in Pantheismus verkehrende Princip des Protestantismus sei. Durch diese Ueberzeugung ist unser Urtheil: das Antichristenthum unserer Tage, dessen rückhaltlose Sprache wir in der Einleitung vernahmen, liege principiell oder dem Keime nach schon im ursprünglichen Protestantismus und sei nur die nothwendige und letzte Consequenz seiner Entwickelung, ein Urtheil das anfänglich wohl Manchem zu hart geklungen haben dürfte, größtentheils schon gerechtfertigt und wird sich vollends rechtfertigen vor Jedem der die Mühe nicht scheut den substanziellen Monismus in seinen letzten Consequenzen zu verfolgen. Es wird sich dabei von selbst zeigen daß der symbolische Protestantismus, als Pantheismus der Transcendenz eine Halbheit sei und zur ganzen und vollen Entwickelung seines Principes, zum Pantheismus der Immanenz und damit zur Negation des Christenthums in jedweder symbolischen Fassung forttreibe.

Und so können wir nunmehr flüchtiger den Gang der zweiten Abhandlung in der Lydia (S. 177—366) überblicken welche unter der Ueberschrift: „Die Religion unserer Zeit" den Protestantismus in seiner letzten Consequenz, dem begrifflichen Monismus als selbstbewußter Negation der christlichen Thatsachen und Dogmen in Untersuchung nimmt.

Christenthum oder modernes Heidenthum, als erneuerte und in sich vollendete Gedankenmacht der alten Welt? — In dieser Doppelfrage bewegt sich hier die Controverse.

Der berüchtigte Ruge spricht es geradezu als die Aufgabe und das Bestreben der Gegenwart aus, „die Elemente der antiquen vorchristlichen Zeit wieder aufzunehmen und in einer höhern Form zu reproduciren." Er kündet diese Form, den Pantheismus der Immanenz als „die Religion unserer Zeit" in einer so betitelten Abhandlung an und diese eben ist hier Gegenstand der Polemik, welche in jovialer Briefform als „blaue Epistel" an den rothen Philosophen geschrieben ist.

Der Kern der Ruge'sche Abhandlung ist in ein Dutzend

Ueberschriften, gewickelt. Die drei Ersten, vorläufig Fragen ohne Antwort lauten: „Welches ist die Religion unserer Zeit?" — „Was ist Religion und wird es immer Religion geben?" — „Was ist der Gegenstand der Religion?" —

Ruge tadelt es nicht wenn die „Ueberlieferer des Heiles" sagen: Religion sei das Verhältniß des Menschen zu Gott, bemerkt aber hiezu: „Bleibt Gott unbestimmt, so bleibt es auch das Verhältniß zu ihm." Allerdings, aber zu einem völlig bestimmten Verhältnisse zweier Factoren gehört die Bestimmtheit des einen so nothwendig als die des andern. „Wie sein Gott, so der Mensch:" aber auch, wie der Mensch, so sein Gott! (Lydia I. S.185. 186)

„Die Religion" fährt Ruge fort „ist von jeher und überall so verstanden worden, daß sie den Menschen dem wahren Wesen entgegentreibe." Und dieses wahre Wesen ist? — Keine Antwort, weil nur diese: es sei einer verschiedenen Auffassung unterworfen nach Fähigkeit des Einzelnen und nach jeweiliger Bildung der Völker. Jede Zeit habe einen bewegenden Gedanken und in der Hingabe des Menschen an ihn bestehe die rechte Religionsübung, der Cultus. — Nun wohl, auch unsere Zeit hat solch einen bewegenden Gedanken, ja sie wird von zweierlei Gedankenmächten bewegt deren jede das wahre Wesen der Religion als ihren Inhalt geltend macht. Der Monismus faßt seit Hegel den Geist als die Wahrheit der Natur und Gott als die Wahrheit des Geistes; Gott ist ihm die Wahrheit des Universums und zwar deßhalb weil dieses in seiner Wirklichkeit ihm nur als Verwirklichung Eines Principes, des absoluten, gilt in der jedes spätere Moment als das Höhere des frühern und darum auch als dessen Wahrheit erscheint, das Absolute aber schließlich im Weltgedanken nur sich selbst als absolute Wahrheit denkt. Eine andere Auffassung aber kommt der Theologie des positiven Christenthums zu nach welcher der creatürlichen Welt ihre Wahrheit zwar auch in Gott aber in einem ganz andern Sinne angewiesen wird. Er setzt einen persönlichen Gott für das geschaffene Weltganze voraus und darum kann dieses in christlicher Weise nicht als das Product eines Processes angesehen werden in welchem das Absolute sich zur Persönlichkeit verwirklicht, wohl aber als das Resultat eines

Vorganges in welchem Gott den formalen Gedanken vom Nicht-Absoluten realisirte so daß jener Gedanke Gottes zur Welt sich verhält wie die Wahrheit der letztern zur Wirklichkeit derselben. Die Welt hat ihre Wahrheit in Gott weil dieser sie gedacht und verwirklicht hat, nicht aber weil er sich in ihr als seiner Verwirklichung denkt. Jedes der drei constitutiven Weltprincipien (Natur, Geist, Mensch) hat als solches nach der Auffassung des Christenthums seine Wahrheit und Wirklichkeit neben der Wahrheit und Wirklichkeit des Absoluten in der dreieinigen Gottheit. — Welche von den verschiedenen Auffassungen des wahren Wesens ist nun die rechte? Es wird uns nicht mehr als der stumme Fingerzeig gegeben: Das wahre Wesen sei immer hinter der Wirklichkeit d. h. in ihrem Principe zu suchen. (Lydia I. S. 190—194)

„Der Gegenstand der Religion ist das Princip" so lautet die vierte Ueberschrift, an die sich als fünfte wieder die Frage reiht: „Gibt es ein höheres Princip als das der Freiheit und der ethischen Welt?" — Hier also wird sich zeigen, wie glücklich die suchende Menschheit „hinter den Coulissen gewesen, die diese Welt bedeuten." Wir erfahren aber auch hier zunächst nicht mehr als: Princip sei der Ausdruck dessen was ein Volk in einer gewissen Zeit für das wahre Wesen erkannt hat und diese Erkenntniß sei die Form des Princips, als Form eines „einfachen allgemeinen, allen Instinct in sich concentrirenden Gedankens," welcher eben darin die Eigenschaft besitze als höchste Angelegenheit Aller, als Seelenheil und als Freiheit von Allen erfaßt zu werden. — Und weiterhin wird gesagt: „Das Verhältniß des religiösen Menschen zum Principe mache das metaphysische Interesse der Religion aus; Religion haben heiße ein metaphysisches Interesse an den Principien haben." (l. c. S. 195. 196). — **In patientia vestra possidebitis animas vestras!**

Wir aber wollen die Geduld unserer Leser nicht länger mehr à la Ruge hinhalten und führen die weitere Entwickelung rasch ihrem Resultate zu.

Die Principien in plurali sind nach Angabe des rothen Philosophen die „natürlichen und geistigen Processe des

Universums, das Wesen des Universums selbst aber ist das „Wesen der Natur oder die Natur in ihrem Wesen" welche sich in jenen Processen als „ihren gesetzmäßigen autonomen Bewegungen" selbst producirt. (Lydia I. S. 215. 216)

Es liegt darin eine Modification des begrifflichen Monismus wie ihn die letzten Ausläufe der Hegel'schen Schule zu Tage gefördert haben Und die Kritik weist nach daß Ruge eben deßhalb das logische Denken so wenig als das ideelle sich zum Verständnisse gebracht habe, denn soll die Autonomie in jedem der beiden Elemente des Universums (in dem nothwendigen, wie in dem freien) und hiemit die wesentliche Verschiedenheit der legislativen Principe im Ernste festgehalten werden so bleibt nur die Wahl: entweder den logischen Begriff in einen bloßen Complex umzusetzen und diesen als formale Synthese jener realen Antithese, als den Uranfang der Weltwerdung vorauszusetzen, oder jenen qualitativen Dualismus von Geistes- und Naturleben im Weltganzen aus der schöpferischen Macht Eines Wesens über beiden in gleichwesentlicher Verschiedenheit von beiden zu deuten. Denn jene zwei autonomen Weltcoefficienten aus Einem gemeinsamen Realprincipe ableiten hieße ihnen ihre Autonomie nehmen und sie dafür in unselbstständige Attribute ihres gemeinsamen Principes verwandeln. Auch können Größen, die in einer Dritten wesentlich Eins sind, untereinander nicht zu wesentlich verschiedenen werden, ohne jene als ihre Wurzel zu negiren. (l. c. 216. 234)

Ruge nennt den christlichen Gedanken von einer Weltschöpfung durch Gott eine Gedankenlosigkeit und zieht dieser die seine vor: die Selbstproduction der Welt aus dem Wesen der Natur, die (wie Figura zeigt) weder eine begrifflich noch idell gedachte ist, wogegen sich freilich nicht streiten läßt, denn nichts verläßt den Menschen so schwer als seine Gedankenlosigkeit! — (l. c. 233. 224)

Mehr Consequenz weil weniger Ruge'sche Eigenthümlichkeit zeigt der weitere Verlauf seiner Abhandlung. Er geht nämlich mit der Frage: „Wie kann das Princip des Universums und der Natur Gegenstand der Religion sein?" als sechster Ueberschrift an die großen Themate der Religionsgeschichte und mißhandelt im Interesse des begrifflichen Monismus zunächst das „Juden-

thum", dann „die Religion der Griechen" („das ästhetische Ideal)," „die Religion der Römer" („Patriotismus und republikanische Tugend, das ethische Ideal)" und endlich das „Christenthum" („der Gottmensch, universeller Idealismus, aber transcendent)" unter eben diesen Ueberschriften. (Lydia I. S. 221—271)

Die verschiedenen Mächte der Natur (Gottheiten) im Heidenthume sollen im Judenthume zu einer einzigen, universellen Macht und Herrlichkeit erhoben worden und Jehova eben nur diese universelle Macht und Herrlichkeit der Natur, als Schöpfer des Weltalls aber nichts als ein phantastisches Bild, ein Wunderthäter und Zauberer, eine gedankenlose Abstraction sein. So soll auch das Christenthum nichts weiter als eine Reformation des Judenthums sein, die ihr Wesen darin gehabt den jüdischen National- und Naturgott zu einem universellen, ethischen Gott zu erheben, dem die Erlösung aller Menschen die Hauptsache, die Naturmacht aber bloße Voraussetzung bleibe. Diese Reformation aber soll eine mißlungene sein. Christus der rein ethische, der eigentlich christliche Gott sei wohl das Ideal des Menschen, dieser werde im Christenthume als Gott gedacht; aber leider sei dieses Ideal, der vermenschlichte Gott und der vergöttlichte Mensch wie Gottvater und der h. Geist als Geist der Gemeinde noch überweltlich, jenseitig, im Himmel. Der ganze Inhalt des Christenthums habe sonach den alten Fehler der jüdischen Religion an sich: daß die Gottheiten, welch in der That alle drei nichts anderes als das Eine universelle Wesen der Menschheit seien, nicht wie bei den Griechen und Römern als gegenwärtige Gottheiten empfunden, nicht in der Welt, sondern über der Welt gesucht und im Gegensatze zu ihr begriffen werden. Kurz, der Fehler des Christenthums sei die Transcendenz. (l. c. f. S. 222. 233. 254. 258. 260 f.)

Und demnach ist es nur consequent wenn das fehlerlose, reine Christenthum unter den beiden letzten Ueberschriften: „Die humane Religion (wahre Realisirung aller drei Formen der Idee)", „Diese Religion und ihre Ausübung" in der Tilgung aller Transcendenz oder darin gefunden wird: Gott und Christus nicht nicht mehr jenseits im Himmel sondern dießseits in der Men-

schenwelt zu besitzen. „Um die ganze Bewegung des Menschengeschlechtes (durch alle religiösen Themata hindurch) zu wahrer Religionsübung zu erheben ist nöthig, daß der wahre Mensch als der Inbegriff aller Ideale erkannt wird, daß die frei constituirte Menschheit durch Ueberwältigung der Natur und der Rohheit den wahren Menschen in allen Einzelnen zu erzeugen sucht. Und man erhebt den Menschen zu seinem wahren Wesen indem man ihn durch Erkenntniß, Schönheit und Freiheit bildet. Die Sehnsucht und das Streben dieses Ideal zu erreichen ist die humane Religion. Die wirkliche Realisirung dieses Ideals ist die Religionsübung oder der Cultus dieser Religion. Beide sind schon jetzt bewußt oder unbewußt das Verhältniß aller gebildeten Menschen unserer Zeit zu dem, was ihnen das Höchste ist. Dieses also ist die Religion und der Cultus unserer Zeit.“ — (Lydia I. S. 266. 313).

Wir wollten durch diese flüchtige Skizze nur in Etwas anschaulich machen wie der Protestantismus in consequenter Entwickelung seines Princips zum immanenten Monismus und damit zur entschiedenen Negation des Christenthums forttreibe. Dieser Negation gegenüber entwickelt die „blaue Epistel“ eine ebenso entschiedene Affirmation des Christenthums aus der dualistischen Grundanschauung des Katholicismus und es gewährt ein ungemeines Interesse, in ihr selber nachzulesen wie sie den rothen Philosophen auf seinem Schlangenwege kritisch verfolgt, ein Interesse das mit jeder neuen Wendung mehr und mehr sich steigert und immer voller befriedigt wird, hier aber nicht befriedigt werden könnte ohne die uns gezogenen Schranken weit zu überschreiten. Eine eindringlichere Beachtung verdient insbesondere die wissenschaftliche Rechtfertigung des von Ruge unter der Rubrik „Judenthum“ so abhorrirten Schöpfungswunders und eine Reconstruction der Kirchengeschichte als Unterbau der Weltgeschichte, an die von Ruge unter der Rubrik „Humane Religion“ entworfene sich anschließend, eine Reconstruction die in ihren großartigen Umrissen ebenso durch Originalität als durch Wahrheit und Klarheit überrascht. Wir theilen aus ihr schließlich folgende Stelle mit, welche den Zusammenhang der Reformation mit der Revolution, mit den politischen und socialen Bewegungen der

Gegenwart andeutet und so einen wichtigen Beitrag zur Durchführung unseres Thema's liefert. (Lydia I. S. 277—283)

„Die lehrende Kirche hat Europa in Westen und Norden nicht blos urbar gemacht sondern auch mit freien Menschen angesiedelt. Dagegen aber hat die Reformation in der neuen Predigt vom allgemeinen Priesterthume den Despotismus in der Sphäre des staatlichen Lebens in ganz neuer Form erzeugt, indem sie in dieselbe Hand, welche bereits das Schwert im Namen Gottes zur Bestrafung der Bösen führte, von nun an auch noch den Hirtenstab legte und dadurch das Helotenthum in die christlichen Gemeinden einführte, die ihres Maulkorbes in der Besprechung weltlicher Interessen noch weniger als in der Berathung der kirchlichen los werden konnten."

„Dies war der unmittelbare Erfolg von der neuen Predigt des allgemeinen Priesterthums, die dem besondern Priesterthume in der alten Kirche überall ein Ende machte, wo sich jene Eingang verschaffte. Daß aber jener Erfolg nicht nothwendig mit der neuen Idee der Reformation zusammenhing, ist ebenso wahr, wie dies: daß das despotische Verhältniß der Kirche zum Staate (des Gottesreiches zu den Weltreichen) am Ausgange des Mittelalters nicht im Wesen des Katholicismus gegründet war, wie die Reformation diesen Gedanken den weltlichen Machthabern zu beweisen suchte um sie von der alten Kirche abzuziehen. Aber nicht Zufall war es daß der Cäsaropapismus auf evangelischem Boden seine Nachahmung auf katholischem — zunächst in Frankreich fand, wo das frühzeitig erblich gewordene und dadurch gekräftigte Königthum sich in der kirchlichen Sphäre wie in der staatlichen so centralisirte, daß es dadurch die peripherischen Gewalten zur Reaction aufstachelte, die nun aber leider gleichfalls excentrisch ausfiel, weil sich in ihren Vertretern bereits das moralische Gift der Unsittlichkeit ergossen hatte, das im Centrum des Staatsorganismus der Cult griechischer Ideale schon längst erzeugt hatte. Allerdings fand zu gleicher Zeit in der Reaction der peripherischen Kräfte der Cult der politischen Ideale der antiquen Welt ebenfalls seine Restauration; jedoch ohne Einfluß von Seite des christlichen Ideales, das die Freiheit des Einzelnen so wenig als die der Nationen zu knechten erlaubte, sondern sie zu

veredeln wußte in der gemeinsamen Verbindung aller unter der Idee des Gottesreiches, der allgemeinen christlichen Kirche. Abstracte, separatistische Nationalität ist seitdem ein Characterzug der Zeit."

„Du kannst (so heißt es an Ruge) mir hier freilich mit der historischen Thatsache begegnen, daß die Kirche schon im Mittelalter Eingriffe in die Selbstständigkeit der Nationen nicht gescheut habe. Und ich kann auch gegen diese Thatsache nur dann protestiren, wenn sie als eine im Principe der katholischen Kirche gegründete behauptet wird; da es bereits historisch erwiesen ist daß die Unterscheidung zwischen Sacerdotium und Imperium (Gottes- und Weltreich) ursprünglich von ihr ausgegangen ist. Diese Unterscheidung aber ist die Bedingung zur Anerkennung der Selbstständigkeit beider Gewalten. Und jene ist sogar von der Priesterschaft in der Zeit festgehalten worden, wo in dem Conflicte beider Autoritäten Uebergriffe von beiden Seiten bereits factisch vorgefallen waren (wie im Investiturstreite zwischen Gregor und Heinrich), bis endlich die Vorherrschaft des Priesterthums in der Idee vom unmittelbar göttlichen Ursprunge des letztern ihre scheinbar wissenschaftliche Rechtfertigung durchsetzte, eine Rechtfertigung welche ihre wissenschaftliche Bekämpfung wieder in der Reformationszeit erlebte."

„Daß dieser aber jene Widerlegung unter der Hand zur radicalen, ja zur excentrischen wurde, der Grund hievon war wieder kein zufälliger; denn dieser lag in der Herrschaft antiquer Speculation im Gebiete christlicher Theologie, welche den Schlüssel zur Verständigung über das Thatsächliche im Christenthume in der Philosophie Platons und des Aristoteles fand. Wie diese aber vormals zur halben und ganzen Negation des Unterschiedes zwischen Gott und Welt und hiemit zum Pantheismus der alten Welt geführt hatte; so begünstigte dieselbe innerhalb der kirchlichen Theologie zunächst die Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, bis sie endlich in der Philosophie die Lehre von der Wesensidentität Gottes und der Welt zum Abschluße brachte."

„Auf jenem pantheisirenden Grunde stand der Hauptgedanke der Reformation bei ihrem durch den päpstlichen Absolutismus

motivirten Austritte aus der Kirche, mit seinem Inhalte vom allgemeinen Priesterthum, der in der spätern Revolution auf politischem Boden sich zum allgemeinen Königthum ausbildete, d. h. zu einer Peripherie die kein Centrum sucht weil sie als solche es selber sein will, und das ist eben die abstracte Volkssouveränität die erst in der Verbindung beider Elemente zur Einheit ihre concrete volle Wahrheit gewinnt."

„Und die Identitätslehre, die vormals eine mit Transcendenz war, ist jetzt eine mit ausschließlicher Immanenz, die daher auch des allgemeinen Priesterthums nicht mehr bedarf, da sie bereits des Einen und Einzigen Hohenpriesters in der Person Christi los und ledig geworden ist, da sie dessen Würde und Werth (Bestimmung und ihre Erfüllung) im freien Sühnopfer Seiner selbst zum Heile der Welt im Dießseits so wenig als im Jenseits anerkennt, sondern sie verwerfen muß, weil wo Jeder in der Menschenwelt von Vornherein ein Gottmensch ist, keiner mehr jene Würde für sich allein in Anspruch nehmen darf."

„Und das ist jene Zeit, in der wir leben und denken, in welcher die Transcendenz vor der Immanenz für immer im Rückzuge begriffen zu sein scheint, da der Letztern selbst die Masse der gebildeten Welt huldigt, welche nicht mehr wie sonst auf den Unterschied zwischen ihr und dem großen Haufen stolz ist sondern auf die Aufhebung desselben durch ihr weltbeherrschendes Apostolat: die Propaganda. Es ist eine Zeit der Gährung, deren Bleibendes du den allgemeinen Drang zu einer neuen Religion nennst, die alle Räthsel der Vergangenheit lösen werde. Und fürwahr! dahin wird sie auch Alle führen, mit Ausnahme jener, für die es ebensowenig ein Räthsel wie eine Antinomie gibt als Substrat alles Räthselhaften. Von solchen Räthseln anerkannte selbst der alte Kritizismus viele in der Sphäre der Wissenschaft; das Eine Räthsel aber im Leben der Gesammtheit unseres Geschlechtes mußte er ignoriren, weil es für ihn überhaupt kein Wissen gab von Gott und göttlichen Dingen. Jenes Eine aber ist das im Tode und im Leben zugleich sich erhaltende Menschengeschlecht. Den Schlüssel zur Lösung besitzt die Kirche in ihrem Glauben an Adam und Christus, als die zwei

Stammväter der Menschheit, den Gebrauch desselben aber lehrt die Wissenschaft des Menschen vom Menschen, die Anthropologie in ihrer Vollendung." — —

Uns erübrigt zur vollen Diagnose des nunmehr vom Christenthume auszuscheidenden Princips nur noch Eines: nämlich die seinen Thatsachen und Dogmen widerstrebende Gedankenmacht des Begriffes, deren eine Hauptform, den Monismus als Pantheismus der Transcendenz und Immanenz, wir bisher kennen gelernt haben, nun auch in seiner andern Hauptform zu betrachten. Und auch hiezu gibt die Lydia beachtenswerthe Fingerzeige in ihrer dritten Abhandlung unter dem Titel: „Streifzüge ins Gebiet der historischen Theologie." Den Gegenstand der Besprechung bilden hier: 1. „die Emanationslehre im Uebergange aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise" (S. 367 — 383) 2. „der moderne Tritheismus" (S. 384—409) 3. „zwei verderbliche Grundsätze, die sich aus der Zeit des verfallenen Mittelalters auf unsere heutige Theologie vererbt haben." (S. 409—432)

In der ersten und letzten dieser Nummern finden sich historische Nachweise zu jenem Görres'schen Spruche: „Wir Alle haben in unsern Vätern gesündiget"; die mittlere aber liefert einen Beleg dafür daß auch katholische Theologen heutzutage noch fortweben an der althergebrachten Webe menschlicher Irrsale und diese ist für uns hier die wichtigste. Sie enthält nämlich eine Defensive und Offensive gegen Oischinger, der in seinem Werke: „Philosophie und Religion" 1848 all und jede Theogonie im Interesse des Monadismus verwirft und dadurch das Christenthum selbst (als katholischer Priester in wunderlicher Unklarheit befangen) monadistisch ebenso mißhandelt wie Pastor Schelling (ihm gleichfalls unbewußt) in monistischer Weise.

Beide, Oischinger und Schelling, vertreten in ihrer Weise eben nur Halbheiten und verhalten sich zu Ruge wie der rechte und linke Flügel der Begriffsmacht zum Centrum derselben. Hieran dürfte sich nebenher so mancher katholische und protestantische Flügelmann über seine Stellung orientiren.

Die Unverträglichkeit des Monadismus mit dem Christenthume

zeigt sich wohl am unverkennbarsten in der Frage: Welche Bedeutung hat der theogonische Proceß im Christenthume und für dasselbe?

Allbekannt ist der Tadel welcher die Herbart'sche Monadenlehre des (theoretischen) Atheismus beschuldigt, weil sie in der Vielheit ihrer Monaden, deren jede eine „absolute Position" sein soll, nur mit arger Inconsequenz auf Eine hinweisen könne die ausschließlich oder vorzugsweise (!) eine solche sei. Und diese Beschuldigung hat der Monadismus als Wissenschaft und wissenschaftliche Consequenz mit allem Aufgebote seiner Gedankenmacht (des Begriffs) bisher nicht abzuweisen vermocht; wir sagen: als Wissenschaft und wissenschaftliche Consequenz, denn nur auf diese kommt es an wenn von Gedankenmächten die Rede ist, nicht aber auf willkürliche „Postulate" die als ohnmächtige Gedanken wie eine fata morgana über der dürstenden Wüste eines menschlichen Herzens sich erzeugen.

Nun versucht auch Oischinger sich an dieser Sisyphusarbeit, eine Theologie auf Grundlage der Monadenlehre zu Stande zu bringen. Er mochte denken: wenn Eine absolute Position obenan nicht halten will, so halten vielleicht drei nebeneinander und so daß zumal eine die andere hält. Tentare licet!

Jedem Unbefangenen aber zeigt sich im Voraus schon daß drei absolute Positionen, wenn sie nicht Positionen Eines Absoluten d. h. durch dieses gewordene sein sollen, nicht weniger als drei Absolute sind und so in optima forma einen Tritheismus constituiren. Dieser bejaht sich hier selbst mit der Verneinung des theogonischen Processes.

Das mochte unser Monadist wohl auch dunkel geahnt haben und es brachte ihn, der noch dazu ein christlicher Theologe sein will, in nicht geringe Verlegenheit. Er darf als Monadist das Hilfszeitwort „sein" in der Flexion „werden" gar nicht über die Zunge bringen (eine absolute Position ist nach Herbart weder geworden, noch wird sie), also auch nicht von einem absoluten Werden reden. Indeß der Unbehilfliche hilft sich so gut und so schlecht als er kann und sagt: Die drei absoluten Positionen sind nicht geworden und können es nicht sein weil sonst „die Endlichkeit in Gott hineingetragen und

dieser selbst vernichtet würde." Und er hätte Recht vorausgesetzt daß das Endliche und nur dieses wird, was aber wie alles Werden eben noch in Frage ist.

Doch wir wollen nun eine der schlagendsten Partien der Polemik aus der Lydia vorlegen.

Oischinger behauptet: Gott könne der Urlebendige nicht sein ohne in sich selbst personificirt, selbstbewußt zu sein. „Wer nun hier die Frage an unsern Theologen stellen wollte: ob Gott sich selbst personificirt habe d. h. die ausschließliche Ursache seines Selbstbewußtseins sei? der würde zur Antwort ein schnödes Nein erhalten. „Kein Leben (heißt es) besteht in Einer Monas. Diese kann nicht thätig sein." Man wird anfangs versucht diesem Satze mit den Worten zu begegnen: Wir wollen vor der Hand nur wissen ob in einer Monas ein Leben entstehen könne, und daher absehen davon ob das entstandene bestehen werde; allein der Nachsatz: „die Monas kann nicht thätig sein" läßt uns bald jene Erwiederung gegen die Frage austauschen: wie soll eine Monas nicht thätig sein können, da unter diesem Namen hier doch nur ein absolutes Lebensprincip verstanden werden kann? — „Jede Thätigkeit" so lautet nun die Antwort „erfordert eine Anderheit (eine andere Monas) als Gränze der Thätigkeit; folglich ist eine Selbstheit (Person) nur in Bezug auf eine andere Selbstheit thätig." Unsere Bedenklichkeit dagegen: daß in diesem Falle keine von den drei Monaden (in der dreipersönlichen Gottheit) eine absolute sein könne, weil sie für ihre Thätigkeit (Erscheinung) auf eine Monas außer ihr angewiesen wäre, daß ferner diese andere Monas bei gleicher Abhängigkeit von einem fremden Sein (der ersten oder dritten Monas) ebenfalls zu keiner eigentlichen Thätigkeit sich erheben könne, wird abgewiesen mit der Weisung: „Die ganze Thätigkeit der Monas ist nur durch die Zumalheit (mit andern) möglich, folglich ist auch die Anderheit keine gesetzte, gewordene." Allein — diese Möglichkeit bleibt so lange eine platte Unmöglichkeit, so lange nicht dargethan ist, wie jede von beiden durch sich und für sich zur Thätigkeit komme abgesehen von der Coexistenz der zwei andern Monaden und ihrer Thätigkeiten. Denn ist keine von den Dreien durch und aus sich einer Thätigkeit fähig, so kommt es überhaupt zu gar keiner Thätigkeit. Hat aber

auch nur eine Einzige die Kraft zur Selbstthätigkeit im eigentlichen (absoluten) Sinne, so müssen zwar die andern Unfähigen mit der Fähigen zumal existiren, um durch sie in Thätigkeit versetzt zu werden, aber sie müssen nicht zumal mit ihr thätig sein um überhaupt thätig sein zu können. Sind aber alle Drei blos auf sich angewiesen für ihre Selbstthätigkeit; so ist ihre Coexistenz (Zumalheit) so wenig der Grund zu ihrem zumaligen Thätigsein (existere), als diese der Grund sein kann von ihrem zumalen Sein (esse). — Was endlich den Schlußsatz betrifft: „folglich kann die Anderheit keine gesetzte sein" (bei der Voraussetzung nämlich, daß die ganze Thätigkeit der ersten Monade nur durch die Zumalheit der zweiten und dritten möglich sei): so ist er ganz richtig, sei's nun daß das Zumal auf das Sein oder sogar auf das Dasein (Thätigsein) bezogen werde. Allein die Behauptung: „daß die Anderheit keine gesetzte (gewordene) sein könne" ist in den Worten noch nicht begründet: „daß die Thätigkeit der ersten Monade nur möglich sei, wenn dieser für ihre Thätigkeit bereits die Gränze in dem Zugleichsein mit der andern Monade angewiesen sei." Es müßte nämlich zuvor noch dargethan sein, daß jene Gränze auf keine Weise schon in der ersten Monas als solcher liegen könne, etwa in der Urbestimmung derselben: ihre ursprüngliche Unbestimmtheit (ihr Ansichsein) in einer Selbstbestimmtheit aufzuheben und diese als Selbstbewußtsein zu besitzen, das wieder nur das Resultat aus dem Processe der Selbstobjectivirung (der Vergegenständigung durch Gegensätzlichkeit) sein könnte. Diese Monas hätte also die Gränze für ihre Thätigkeit an der Verdoppelung ihrer selbst und es würde sich nach dem Eintritte derselben nur noch um die Bezeugung handeln: daß der Gegensatz, in welchen die Monas zu sich selber getreten ist, ein vollendeter d. h. ein Gleichsatz sei. Jene Ueberzeugung aber würde eintreten, wenn beide Monaden (die ursprünglich setzende und die ursprünglich durch Emanation gesetzte) eine dritte Monade als Product der Emanation setzten, welches in seiner Gleichheit mit jedem seiner Erzeuger die Gleichheit derselben (als Glieder des ursprünglichen Gegensatzes) bezeugte. Hiermit wäre zugleich der Proceß der Selbstbestimmtheit der Urmonas geschlossen. — Uebrigens läßt sich mit dem Charakter der Absolutheit einer Monade

der Umstand durchaus nicht vereinbaren, daß ihr die Gränze ihrer Bethätigung von Außenher, von einem Sein und Dasein außer und neben ihr angewiesen werde; abgesehen davon daß diese Gränze hier noch überdies als der Möglichkeitsgrund ihrer Bethätigung gelten soll." —— (Lydia I. S. 390—394)

Das eben Vorgelegte möge genügen um ersichtlich zu machen, daß der Monadismus eben so wenig als der Monismus mit dem Christenthume sich vertrage, weil beide nur die Extreme Einer Gedankenmacht, des ausschließlich zur Geltung gebrachten Begriffes sind, und daß die Thatsachen und die Dogmen des Christenthums mit der dualistischen Grundanschauung stehen oder fallen.

Die Hinweisungen auf die Lydia, die wir in der Durchführung unseres Thema's theilweise gegeben haben, werden hoffentlich unsere Leser zu weiterer Nachlese dieses Buches angeregt haben, welches wir ohne Bedenken das bedeutungsvollste, zumal für den Theologen nennen, das in der jüngsten Zeitenwende erschienen ist. Wir konnten hier nur einzelne, allgemeine Umrisse daraus geben, die zu ihrem Originale sich verhalten wie etwa eine flüchtige Federzeichnung der Raphael'schen **Disputa** zu des Meisters Bild in Farben. Wir mußten schon in den drei ersten Abhandlungen an vielen wenn auch noch so wichtigen Details vorübergehen, umsoweniger können wir hier noch in die drei letzten Abhandlungen eingehen, welche wie schon ihre Titel: 1. „Das Geheimniß des Schönen" (S. 433 — 508) 2. „Gedanken über das Kunstschöne im Drama" (S. 509—525) 3. „Zur Aussicht durch restaurirte Kirchenfenster" (S. 524—567) sagen, nur detaillirenden Inhaltes sind und das Christenthum als dualistische Gedankenmacht in engern Gebieten der Wissenschaft, nämlich im Gebiete des Schönen und auf dem in unsern Tagen am meisten betretenen kirchlich-politischen Felde zur Geltung bringen.

Das „Geheimniß des Schönen" ist hier in seiner Darstellung selber ein schönes und an Geheimnissen d. h. an vor ihr noch unaufgeschlossenen Kunstideen reiches Kunstwerk, wir möchten sagen eine philosophische Arabeske, die vor dem Auge des Lesers entsteht, wächst und ihren reichen Blätterschmuck, ihre Blüthen- und Fruchtfülle, von

Witz und Laune umspielt in überraschenden Weisen auseinandergelegt.

Die „Aussicht durch restaurirte Kirchenfenster" aber führt in den zweiten Jahrgang der Lydia hinüber, in welchem nach allseitig gestellter Diagnose die Heilmittel für das Grundübel unserer Zeit, für die confessionelle Spaltung im Christenthume besprochen werden.

Wir behalten uns dieses für einen zweiten Artikel vor.

L. Croy.

6.

Die canonische Lebensweise der Geistlichen.

Zweiter Artikel.

Ein Votum für Wiedereinführung derselben — in Briefen.

1. Brief.

Hochwürdiger Freund! Erlauben Sie daß ich die freundliche Aufnahme welcher Sie meine Grundzüge „zur Geschichte der canonischen Lebensweise" der Geistlichen *) gewürdigt haben dadurch erwiedere daß ich mein Votum für die Wiedereinführung derselben in einigen an Sie gerichteten Briefen zu begründen unternehme.

Die Kirche hat wie in allen Reichen Europa's, so besonders in Oesterreich eine große Aufgabe zu lösen. Die ewigen Wahrheiten des Christenthums, auf denen alles Heil der Menschheit in Zeit und Ewigkeit ruht, wieder zu lebendiger Anerkennung zu bringen, das ist das Werk, das die Kirche wirken soll und das außer ihr Niemand zu wirken vermag; denn „einem Zustande innerer Auflösung gehen Städte und Staaten entgegen, wo die religiösen Ueberzeugungen ihre Macht auf die Gemüther verloren haben."

---

*) 1. Heft S. 21—64

Man hat die Menschen planmäßig um ihr Theuerstes, um den Christenglauben gebracht. Erinnern Sie sich an ein treffendes Wort des Herrn v. Eckstein! Schon im Jahre 1845 schrieb derselbe: „Es zieht sich durch ganz Europa ein mehr oder minder offener Kampf gegen das Christenthum. Es ist nicht mehr die Persifflage des Voltaire, der plumpe Atheismus des Diderot, der cynische Materialismus des Baron Holbach, noch der physiokratische Sensualismus der Schule des Condillac und Cabanis. Nein, es ist ein aufgefrischter Socinianismus, dem man die blassen Farben der vergangenen Jahrhunderte abgenommen hat, den viele Geister mit Poesie und Phantasie und einigen Aufschwüngen von Genialität verbrämen wollen, welcher aber nichts anderes ist als der allbekannte Socinianismus. In frühern Zeiten war diese Lehre unter den Weltleuten so ziemlich allgemein und schweifte in Freigeisterei aus, mit einer gewissen Larität der Gesinnungen verschwistert, welche nicht gestattete zu ernsten Gestaltungen der Meinungen zu schreiten. Heute ist es nicht mehr so: es ist ein offener Angriff gegen das Christenthum aller Confessionen um es aus den Schulen sammt und sonders zu verdrängen, um den positiven Glauben zu verdächtigen als einen Glaubenszwang der Jugend auferlegt. Man will nicht daß das Christenthum tief eindringe in das Wissen der Menschheit, weil man das Wissen eben gegen das Christenthum drehen will. Dieses wird mit dem Namen der Tradition belegt, und darunter versteht man das Veraltete. Das Wissen aber wird wie ein Fortschritt außerhalb dem Wege des Christenthums betrachtet. Also das Christenthum für die alten Weiber, das Wissen für die Männer — das ist der wohlüberlegte Plan *)“.

Auch in den österreichischen Landen wurde an diesem Plane seit lange von Blinden und Sehenden rührig gearbeitet und mit welchem Erfolge, das ist im Jahre 1848 grell und nicht blos in vereinzelten Erscheinungen sondern fast an der gesammten Bevölkerung der großen und größern Städte des Reiches an das Licht getreten. Es hatte den Anschein als wenn ein allgemeiner morali-

*) Allg. Zeitung 1845 Beil. Nr. 29

scher Bankerott aus der Irreligiösität über die ganze Gesellschaft hereingebrochen wäre. Selbst beim Reichstage zeigte sich in den Verhandlungen über die Kirchenfrage und noch früher eine der Religion und ihrer sichtbaren Trägerin keineswegs günstige Stimmung.

Was aber die Kammer der Kirche schwerlich je in dem Umfange gewährt hätte: die ihr angestammte Freiheit ihr inneres Leben ihrem Glauben und ihrer Verfassung gemäß zu gestalten, das wollte ihr die Regierung des jugendlichen Kaisers unbekümmert um das laute Grollen und Schmähen der Kirchenfeinde nicht vorenthalten.

„Die kaiserliche Regierung löste das kaiserliche Wort und die Vorträge mit welchen sie am 7. und 13. April sich dem Throne nahte, fanden die Genehmigung eines Herrschers welcher den hohen ihm gewordenen Beruf mit einem hohen Geiste auffaßt. — — Das katholische Deutschland frohlockte, aus Frankreich waren bereits Stimmen freudiger Anerkennung zu uns gedrungen. Aber was that Oesterreich?! — — Die Verordnungen, deren weise und treue Durchführung Oesterreichs Erneuerung besiegeln wird, schienen an manchen Orten und namentlich im Mittelpuncte des Reiches nur dem Widerwillen und Widerspruche zu begegnen. Der glänzende Salon machte mit der kahlen Stube des Fabriksarbeiters gemeine Sache; glatte Verdächtigungen mischten sich in plumpe Schmähungen; Seufzer der Besorgniß kreuzten sich mit dem Geschrei des Grimmes und der Anklage. Die guten, frommen Leute aber dankten Gott und dem Kaiser in der Stille ihres Kämmerleins. Ohne Zweifel wirkten dabei Jene mit, welchen das Christenthum und dessen starke Burg, die Kirche, aber noch mehr die Rechtsordnung ein Gräuel ist, und die Hunderte aus den Reihen des Volkes welche dem Commandoworte listiger Führer Gehorsam zollten verdienen nicht so sehr Tadel als Mitleid. Indessen haben sich allerdings auch arge Mißverständnisse und eine klägliche Unwissenheit kundgegeben und von Neuem erprobte sich die Geistesarmuth jenes blinden Glaubens womit man der Freisinnigkeit und Aufklärung wegen sich unter die Willkürherrschaft gangbarer Schlagwörter stellt. Zu den Unterthanen dieser Schlagwörter gehören Viele deren Freisinnigkeit sich eben nur auf

Lockerung des Glaubens und der Sitte beschränkt. In allen Dingen welche ihren Kopf und ihren Beutel unmittelbar angehen, sind sie Conservative vom reinsten Wasser; aber von der Religion möchten sie genau nur so viel behalten als schlechthin nothwendig ist um die Leute vom Stehlen, Rauben und Morden abzuhalten. Insbesondere soll Alles was sie in ihren Bequemlichkeiten, Berechnungen und Ausschweifungen stören könnte, als veralteter Aberglaube in den Winkel geworfen werden."

Mit diesen Worten schildert ein geistreicher Mann den Eindruck welchen die kaiserliche That vom 18. April d. J. bei uns großentheils hervorbrachte *). Und diese Schilderung ist leider nur zu treu und zu wahr, aber „die Mißbilligung, der Hohn und die Verdächtigung", „das fieberhafte Treiben und Jagen" **) der Feinde der Religion, die Entrüstung des Zeitgeistes über die der Kirche gewährte Freiheit konnte uns nicht befremden, kam uns nicht unerwartet. Das Traurigste bei der Sache bleibt jedoch, daß die Partei des Umsturzes der Kirche gegenüber in allen Schichten der Gesellschaft zahlreiche Bundesgenossen zählt und auch aus solchen Kreisen sich verstärkt welche in allen andern Dingen nichts weniger als mit der Revolution gehen wollen. Denn gerade dadurch und deßwegen ist die Letztere, wenn auch für den Augenblick mit Bajonetten zu Boden geworfen, noch keineswegs überwunden. Ja sie gewinnt noch fortwährend und um so mehr aus der Irreligiösität ihre Kraft als diese zur „krankhaften Lebensrichtung" der ganzen Gesellschaft geworden ist.

Die Irreligiösität kann nur auf dem Gebiete des Geistes überwunden werden. Aber wer vermag auf diesem Gebiete zu streiten und zu siegen als allein die Kirche? „Nur zwei Dinge," sprach Donoso Cortes, „stehen noch aufrecht und leisten noch Widerstand: in der sittlichen Sphäre die Religion, in der politischen Sphäre das Heer; dieses muß die Gegenwart retten, jene die Zukunft begründen."

---

*) Vorwort zu den »Actenstücken die bischöfliche Versammlung zu Wien betreffend« (Wien 1850 Braumüller) S. VI u. VII — IX

**) S. l. c. S. XXI. XXVIII

Sehen Sie, das ist die Aufgabe der Kirche wie fast überall so vorzüglich in Oesterreich. Es gilt einen großen schweren Kampf. Wird ihn die Kirche siegreich bestehen? Was vermag sie für Kräfte wider das starke Heer des der Anarchie verbündeten Unglaubens in das Feld zu führen? Wie steht es um die Tüchtigkeit der kirchlichen Miliz zu solchem Streite? Ist der Clerus in Oesterreich eine wohldisciplinirte Macht? Auf dem Geiste und der Disciplin des Clerus beruht der Sieg der religiösen Principien und die Zukunft der Gesellschaft.

Ist unser Clerus — und ich habe besonders den Säcularclerus im Auge — von wahrhaft clericalem Geiste durchdrungen? Waltet in ihm Gesetz und Disciplin der Kirche und bildet er eine eng geschlossene Phalanx wider alle Gegner der Religion und Kirche? Wir würden uns arg täuschen wenn wir uns verhehlen wollten, daß der weltgeistliche Stand in Oesterreich unter der 80jährigen Herrschaft des verderblichen Staatskirchenregimentes an echt kirchlichem Geist und Sinne ungemein große Einbuße erlitten hat und daß hingegen der alle Disciplin auflösende Weltgeist in die Reihen desselben eingedrungen ist. Das konnte im natürlichen Laufe der Dinge nicht anders kommen; wer es deßhalb den einzelnen Gliedern des österreichischen Säcularclerus zur Schuld anrechnen wollte daß sie vom Weltgeiste sich anstecken ließen, der würde eine große Ungerechtigkeit begehen. Ungerecht aber würde auch Jener sein der da behaupten wollte: es seien schlechthin alle unsere Weltgeistlichen unter dem Drucke der 70jährigen Gefangenschaft verweltlicht und verkommen an kirchlicher Gesinnung. Es gibt vielmehr in allen Provinzen der Monarchie nicht Wenige die sich unberührt erhielten von dem schädlichen Einflusse des Staatskirchenwesens; es gibt Gott sei Dank überall nicht Wenige die zu einer wahrhaft kirchlichen Gesinnung sich erschwangen trotz der die Kirche beherrschenden Staatspolizei. Die große Mehrzahl aber von uns Weltgeistlichen ist, freilich ohne Willen und großentheils selbst unbewußt, unter dem Walten des Josephinismus in die Weltströmung hineingerathen und mehr und weniger haben wir in den Fluthen derselben an wesentlichen Attributen des geistlichen Standes Schiffbruch gelitten. Lassen

Sie mich über dieses unerquickliche Capitel so schnellen Schrittes als möglich hinweggehen, lassen Sie mich nur die wundesten Stellen zeigen welche der Feind unserm Stande geschlagen hat. Als die allerfaulste Stelle welche sich über die meisten Glieder unserer Corporation hinzieht, erschien mir immer der Mangel alles freien und selbstthätigen Geistes, die geistige Erschlaffung der Einzelnen. Ein todter und tödtender Mechanismus ist vielfältig und fast durchgehends unter uns herrschend geworden und hat alles lebendige Walten geistiger Selbstthätigkeit auf dem Gebiete sowohl der kirchlichen Wissenschaft als des kirchlichen Lebens gebannt und vernichtet. — Wundern dürfen wir uns freilich nicht daß es so gekommen ist, denn die Kirche in Oesterreich war, wie ich schon anderwärts sagte, „mit allem ihrem Zubehör dem Mechanismus des Polizeistaates als besonderes Departement eingereicht worden und die Vorsteher und Diener derselben erschienen als höhere und niedere Staatsbeamte, welche der mit dem Polizeistaate unzertrennlich verbundene Dämon des Bureauwesens zu seinen von Jahr zu Jahr mehr belasteten und geplagten Schreibern machte.“ *) Wo aber immer ein Schreiberregiment mit seiner Indolenz und seinem bequemen Schlendrian herrscht, dort hat es noch allenthalben dieselben abtödtenden Wirkungen geübt, dort muß es überall in gleich hohem Maße den freien und selbstthätigen Geist der Einzelnen lähmen. Da nun seit mehr als sechzig Jahren auf dem kirchlichen Gebiete in Oesterreich keine Ader pulsiren und kein Glied sich regen durfte als nach Weisung der Staats-, Hof- und Regierungskanzlei, so mußte nothwendig alle freie organische Selbstthätigkeit des hohen und niedern Clerus aufhören, Alles bewegte sich nur in den vorgeschriebenen Formen und auf Anstoß des geistlosesten Mechanismus. Daher bis in die neueste Zeit fast gar keine productive wissenschaftliche Thätigkeit unter den Theologen Oesterreichs; denn was da an hohen und niedern theologischen Lehranstalten gelehrt und gelernt werden sollte, war nach Inhalt und Form normal festgestellt und strebsame Geister wurden

*) Dr. Sylvius, über die Zukunft der Kirche in Oesterreich. Regensb. 1848 S. 24

unsanft zurückgewiesen wenn sie es wagten aus dem Geleise zu treten, welches der Staat der theologischen Doctrin angewiesen hatte. So nicht anders auch im praktischen Kirchendienste: Alles bewegte sich hier nur nach dem Staatscommando. Denn welche war die Art und Weise wie die Kirche administrirt wurde? Alle Maximen, Formen und der sämmtliche Apparat der Staatsadministration wurden auf kirchlichen Boden verpflanzt. Die Kirchenregierung ward zum Büreau- und Canzleiregiment. Und wie im alten Oesterreich (so will ich das vormärzliche nennen) alle eigentliche Regierung immer mehr ins Stocken gerieth und endlich ganz aufhörte, wie daselbst gar nicht mehr regiert sondern nur administrirt wurde, so auch auf kirchlichem Gebiete. Auch hier erflossen Verordnungen über Verordnungen, Reglements über Reglements; es blieb aber bei dem alten Schlendrian so daß man unwillkürlich an das Ciceronianische erinnert wurde: in republica corruptissima plurimae leges, jedenfalls aber das Wort sich bewährte: „der Buchstabe tödtet." Denn die Folgen waren hier wie dort ungemein beklagenswerth. Obwohl die religiösen und kirchlichen Zustände von Tag zu Tag betrübender und verzweifelter wurden, so war doch Alles in Ordnung und im Flor denn der Numerus exhibitorum in den Consistorialkanzleien stieg von Jahr zu Jahr.

In Folge dieses so lange geübten Staatsregimentes ist nun die geistige Selbstthätigkeit des Clerus ungemein erschlafft und glauben Sie mir, sie läßt sich nicht in beliebiger Weise alsogleich wieder wecken und in regen Lauf setzen. Denn das mechanische Thun oder Lassen, das Gegängeltwerden ist der großen Masse unserer Geistlichkeit so sehr zur süßen Gewohnheit und lieben Natur geworden, daß die Meisten das freie selbstständige Stehen und Gehen verlernt haben und daß nicht Wenige aus Jenen, von welchen man jetzt schon ein kräftiges Sprechen und Wirken erwarten sollte, sich nur schwer in den Gedanken finden können, daß nicht mehr Polizeihofstelle, Hofkanzlei und die gesammte Kirchenvormundschaft in Floribus sind. — Auch glaube man ja nicht daß seitdem die Fesseln, welche in Oesterreich das Leben der Kirche hemmten, durch kaiserliche Hand gelöst sind, eine frische und reiche Thätigkeit der Geistlichkeit sich von selbst einstellen werde! Es gilt vielmehr das

Wort Hengstenbergs: „Die äußere Freiheit kann dem vorhandenen Leben wohl mehr oder weniger förderlich sein, aber sie hat noch nie Leben erzeugt.“ Ja, das ächte lautere Leben im kirchlichen Geiste muß unter uns Weltgeistlichen in Oesterreich erst wieder gepflanzt und großgezogen werden. Es gilt nichts Geringers als eine totale Neugeburt für unsern Clerus, eine Geburt im Geiste und aus dem Geiste der Gesammtkirche heraus. Eine solche aber ist nicht blos möglich sondern leicht geworden dadurch, daß die österreichische Kirche, mit Haupt und Gliedern der Gesammtkirche wieder verbunden, auch in die Lebensströmung der ganzen Kirche wieder eingetreten ist.

Ein anderer sehr wunder Fleck mit welchem ein großer Theil unserer Weltgeistlichkeit behaftet wurde ist eine besondere Species des irdischen oder weltlichen Sinnes: das Streben nach Habe und höherm Einkommen, nach bessern und höhern Stellen. Zwar leidet Alles was von der Welt ist mehr oder weniger an der dreifachen bösen Lust: der Habsucht, der Ehrsucht und Genußsucht und darum fröhnten diesen bösen Lüsten zu allen Zeiten alle vom Weltgeiste ergriffenen Geistlichen, aber es läßt sich schlechthin nicht in Abrede stellen daß besonders seitdem der Staat alles Kirchenwesen in seinen Bereich zog jene besondere Sorte des weltlichen Sinnes sich in größerm Maße als sonst der Geistlichkeit bemächtigt habe. Wie hätte es anders kommen können? Das herrschende Princip durchdringt natürlich in seinem Geiste oder Ungeiste seine ganze Sphäre. Wo nun der Staat die Kirche beherrscht, muß da nicht die Diener der Kirche welche sich nur zu bald als bloße Staatsdiener anschauen der Geist des Staats- und Weltwesens ergreifen? Da der Staat seinen Beamten nur Irdisches, Gehalte, Titel und Auszeichnungen gewähren kann, wird sich die Staatsgeistlichkeit in diesem Stücke nicht bald auf die gleiche Linie mit den Staatsbeamten stellen und von Oben herab gestellt werden? Die schlimmen Folgen dessen sind in Oesterreich nicht ausgeblieben. Denn wie Viele gibt es unter uns, die in gänzlicher Resignation auf alles Irdische auf ihrem kirchlichen Posten ausharren? Wie häufig sind dagegen unter uns die geistlichen Stellenjäger geworden!

Die Hand der Vorsehung hat Oesterreich aus dem gräulichen Umsturz der letzten Jahre nicht nur sichtbar gerettet sondern wie wir hoffen zu einem neuen kräftigen Reiche constituirt, das in seinem jugendlichen kaiserlichen Haupte so schön personificirt ist. Altösterreich ließ der Herr auch deßhalb untergehen um seine Kirche im Bereiche desselben frei zu machen. Die Freiheit ist ihr aber gegeben um sich frei zu machen von all den Schäden, Makeln und Gebrechen mit denen ihre Glieder unter dem Drucke des Staatsjoches behaftet wurden, um sich zu frischer Kraft und Gesundheit des Lebens zu erheben. Dieses große und schwere Werk der kirchlichen Wiederbelebung wird ohne Zweifel von den dazu berufenen kirchlichen Organen in kräftigen Angriff genommen werden, aber wenn das Gelingen desselben zum großen Theile davon abhängt daß die Maßregeln unserer hochwürdigsten Bischöfe von ihrem Clerus mit einsichtsvollem Eifer ergriffen und ausgeführt werden, so hat meines Erachtens das Reformwerk zu allererst an dem Clerus selbst zu beginnen. Die Geistlichkeit muß im Geiste neugeboren werden. Und sie wird diesen Regenerationsproceß mit sich vornehmen wenn es ihr nicht ganz an jener Schlangenklugheit gebricht mit welcher der Herr jene Zwölf ausstattete die die ganze Welt neugestalten sollten. Denn wie es der Schlange eigen ist daß die alt und schwerfällig gewordene sich in ihrer Höhle zusammenringelt und die alte Haut abwirft um verjüngt wieder in neuer Kraft sich zu bewegen*), so muß der Clerus Oesterreichs all das weltliche Wesen in das er hineingerathen ist von sich werfen und sich den Bedürfnissen der Gegenwart gemäß neu gestalten. Ja die Reform des Clerus muß wie ich glaube auch den socialen Zuständen unserer Tage einiger Maßen Rechnung tragen, denn auf gleiche Weise gingen bisher alle wahren Reformen in der Kirche vor sich. Der Geist der Kirche bleibt in allen wesentlichen Stücken derselbe zu allen Zeiten, aber nach Verschiedenheit der Zeiten und ih-

---

*) S. Augustinus: »Serpens enim cum fuerit senectute praegravatus et senserit pondus vetustatis, coartat se per cavernam, et deponit tunicam veterem, ut novus exsultet.« Sermo 64. Opp. ed. Maurin. V. 367

rer Bedürfnisse gestaltet sich dieser Geist auch in mannigfaltigen Formen und Institutionen.

Aus den Grundzügen zur Geschichte der canonischen Lebensweise haben Sie entnommen daß die Kirche allezeit wo eine Reform des Clerus Noth that zu dieser Institution ihre Zuflucht nahm. Ich lebe nun der Ueberzeugung daß diese Institution die so sehr im Wesen der Kirche und des geistlichen Standes gegründet ist auch in unsern Tagen ganz geeignet erscheine zur Durchführung einer zeitgemäßen Reform der Geistlichkeit. Die Hauptgedanken auf welchen diese meine Ueberzeugung ruht, lege ich Ihnen in den folgenden Briefen dar.

2. Brief.

Wenn wir die canonische Lebensweise des Clerus in ihrem durch und durch kirchlichen Charakter recht klar und deutlich erfassen und andererseits ihre Zeitgemäßheit vollkommen würdigen wollen, so müssen wir die einzelnen constitutiven Elemente derselben einer besondern Erwägung unterziehen. Sie werden aber finden daß es vorzugsweise zwei Elemente sind welche das Wesen der canonischen Lebensweise ausmachen. Das corporative Element ist der eine, die evangelische Armuth der einzelnen Glieder der andere Träger dieser Institution. Wir betrachten demnach jedes dieser Elemente einzeln und beginnen bei dem corporativen Wesen der canonischen Lebensweise.

Nichts hat wohl der Kirche das gemeinschaftliche Leben des Clerus so sehr empfohlen als die Erkenntniß: der Herr selbst habe dazu den Grund gelegt. Und in der That finden wir in der evangelischen Geschichte die Grundzüge der canonischen Lebensweise sehr deutlich ausgeprägt. Vom Beginne seines Erlöseramtes umgab sich der Herr mit einer Zahl erwählter Schüler welche als die unzertrennlichen Gefährten des Meisters stets um Ihn waren, verbunden mit Ihm dem Haupte als die Glieder seines Leibes. Und wie Er selbst in seiner ganzen Erlöserthätigkeit fortleben wollte in seiner Kirche, so sollte auch die Art und Weise seines irdischen Wandels maßgebend sein für alle Zeit. Blicken wir hin auf die Institution des Apostola-

tes und es wird uns einleuchten daß der Herr denselben au das Gesetz der innigsten Lebensgemeinschaft gebunden hat. Wohl wählte der Herr zwölf Individuen als seine Sendboten an die Welt, aber Er constituirte diese Zwölf als ein geschlossenes Ganzes, als untrennbare Einheit, also daß die Einzelnen in Petrus dem Haupte und Träger des Ganzen als Glieder der apostolischen Corporation sich verbunden wußten. Dieser innere wesenhafte Charakter des Apostolates mußte nun aber auch seinen äußern Ausdruck finden in der Lebensweise der Apostel. Petrus und die Eilf führten ein Leben der innigsten Gemeinschaft so lange sie der Weisung des Herrn zu Folge in Jerusalem blieben, weßhalb auch der heil. Augustinus mit der Kirche die canonische Lebensweise der Geistlichen einfach die „apostolische" nennt. Dieser erleuchtete Nachfolger der Apostel wollte aber deßhalb mit seinem Clerus nur ein apostolisches d. i. gemeinsames Leben führen, weil seinem Geiste der Clericat nur als die natürliche Entfaltung der dem Apostolate einwohnenden heiligen Gewalten zur Erlösung der Menschheit erschien und weil ihm darum dieselbe Lebensweise wie dem Apostelcollegium zieme. Darum deutet auch der große Kirchenlehrer die Taubeneinfalt welche den Aposteln nach des Herrn Wort eigen sein solle, sehr sinnreich als die friedliche und liebevolle Lebensgemeinschaft welche die Diener Christi verbinden müsse *).

Das Gesagte mag uns noch um so mehr einleuchten wenn wir die organische Natur und Stellung des Clerus in Betracht ziehen. In der Kirche, diesem großartigen Organismus des Leibes Christi sind nicht nur alle integrirende Theile desselben organischer Natur sondern die Hauptglieder an diesem Leibe stellen sich als besondere

---

*) »Attende columbas in societate gaudere: ubique simul volant, simul pascuntur, nolunt esse solae, communione gaudent, caritatem servant, gemitibus amoris murmurant, osculis filios generant. Nam quando columbae, quod plerumque advertimus, inter se rixantur se cellulis suis, quodam modo pacata contentio est. Numquid quia rixantur, separantur? Simul volant, simul pascuntur, et ipsa inter se pacata est rixa.» S. Augustin. serm. 64 l. c.

kleinere Organismen dar. Dieses gilt vorzugsweise vom geistlichen Stande, dem Hauptorgane und Träger des gesammten kirchlichen Lebens, der nach den verschiedenen Stufen der Weihe und der Gewalt in sich also gegliedert ist daß diese nur als Zweigorgane des großen hierarchischen Organismus erscheinen. Wie demnach alle einzelnen Glieder der Kirche in organischem Verbande unter einander stehen, so stehen die einzelnen Glieder des Clerus wieder in engerm Verbande zu einander so daß insbesondere jede Diöcese in ihrer mit dem Bischofe als dem Haupte verbundenen Geistlichkeit eine enggeschlossene clericale Corporation aufweiset.

Hiemit ist aber auch der in der Natur der Sache selbst liegende Grund der Zweckmäßigkeit, um nicht zu sagen der Nothwendigkeit des clericalen Zusammenlebens ausgesprochen. Denn in der sichtbaren Kirche muß sich nothwendig das innere Wesen jedweder Institution in der entsprechenden äußern Form sichtbar darstellen. Das ist wenn ich so sagen darf, ein kirchliches Naturgesetz welches sich durchweg auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens von Anbeginn bis auf heute geltend gemacht hat. Darum haben aber auch die sichtbaren Formen, die Symbole und Zeichen, die Institute und Institutionen der Kirche eine so große Bedeutung die nur jener verkennen kann welchem die Natur und das Wesen der Kirche eine ganz unbekannte Größe ist. Denn da alle Form in der Kirche eine wesenhafte ist, so bedingen Form und Wesen einander also daß mit der Zertrümmerung der Form auch das Wesen vernichtet, durch die Herstellung der Form aber auch das Wesen wieder gewonnen wird. Wir finden dieses Alles an unserm Gegenstande bestätigt. Die organische corporative Natur des Apostolates trat alsogleich in der gemeinschaftlichen Lebensweise der Apostel zu Tage und es blieb dieselbe fortan für alle Zeiten der Kirche die wesentliche Form für das Leben des Clerus. Wann immer das canonische Leben in Flor kam, freute sich die Kirche einer tüchtigen Geistlichkeit und in eben dem Maße schwand der Geist im Clerus in welchem die Disciplin der canonischen Lebensweise sich lockerte und auflöste.

Darauf fußend stelle ich also an die Kirche besonders in Oesterreich die Motion für Wiedereinführung der canonischen

Lebensweise des Clerus als des geeignetsten Mittels zur Wiederbelebung des unter uns durch die Unbill der Zeiten vielfach geschwundenen clericalen Geistes. Fragen wir doch, wodurch die Welt uns in die Strömung ihres Geistes hineingezogen hat? Meines Erachtens besonders dadurch daß sie uns Geistliche isolirte. Der einzeln Stehende wenn er nicht ein ungewöhnliches Maß von Charakterstärke besitzt, wird nothwendig mehr oder minder vom Geiste der Welt fortgerissen. Das weiß die kluge Welt nur allzuwohl, darum ist sie auch eine geschworene Feindin so wie aller und jeder religiösen und kirchlichen Corporationen so besonders auch des gemeinschaftlichen Lebens der Weltgeistlichen *). Und leider ist es der Welt nur allzusehr gelungen uns Säcugeistliche zu isoliren. Die Meisten stehen wie vereinzelt da und wo auch Mehrere neben einander stehen, stehen sie eben nur neben einander, Jeder sein singuläres Leben führend. — Wissen Sie was die nächste Folge solcher Isolirung sein muß? Mangel des Gemeingeistes im Clerus. Der allein Stehende kommt nothwendig immer mehr um das Bewußtsein daß er Glied eines Ganzen, einer Corporation sei und je mehr dieses Bewußtsein in ihm schwindet desto mehr ist er der Gefahr preisgegeben sich ganz und gar in die Welt zu verlieren, zu geschweigen daß in einem Solchen gar wenig Gefühl und Interesse sein kann für das Wohl und Wehe der Standesgenossen und höher hinauf der ganzen Kirche. — Aber so wie der Gemeingeist dort natürlich abhanden kommt wo keine Gemeinschaft gepflogen wird so muß ebenso sehr in Folge der Isolirung der Geistlichen unter ihnen der clericale Geist überhaupt abnehmen und schwinden. Der Geist erstarkt nur durch Berührung mit einem verwandten Geiste, der allein Stehende wird einseitig und schief und matt und siech. Es gilt das noch in höherm Grade von jedem Geiste welcher corporativer Natur ist. Ein solcher

---

*) Das hat uns Oesterreichern die Welt im Jahre 1848, wo es ihr gegeben war in all ihrer Ungebundenheit und Nacktheit aufzutreten, auf das Unzweideutigste gezeigt, vorzüglich in ihrem wiederholt ausgesprochenen Verlangen nach Aufhebung der Clericalseminarien. Man wollte den Samen des Clerus gleich in den Boden der Welt gepflanzt wissen.

aber ist der clericale Geist. Wie der Soldatengeist als esprit du corps nur gebildet, genährt und erhalten werden kann in größern stehenden Truppenkörpern, gerade so ist es auch der Fall mit dem clericalen Geiste. Wo die Geistlichen der ihrem Staude wesentlichen und natürlichen Gemeinschaft entrückt sind, dort wird die Masse des Clerus mit Ausnahme einiger bevorzugter Geister schwerlich etwas Anderes darstellen als eine geistlose — Geistlichkeit.

Daß aber die Isolirung der Geistlichen so destruirend auf die priesterliche Gesinnung wirkt, hat seinen Grund auch darin daß dieselbe die Handhabung der Disciplin des Clerus fast ganz aufhebt. Alle und jede Zucht kann nachdrücklich und mit Erfolg nur in einer Gemeinschaft gehandhabt werden, weil sie eben nichts Anderes ist als die Zügelung der Einzelnen und Aller nach der Ordnung und dem Gesetze der Gesammtheit. Das einzelne Glied das außerhalb des Gemeinverbandes steht ist mehr oder weniger sich selbst überlassen und weil es bei seinem Thun und Lassen nicht von dem Geiste getragen und bestimmt wird der in der Commune herrscht so verliert dieser selbst immer mehr seine regelnde und zügelnde Autorität auf das Sonderglied. — Wenn dieses unwidersprechlich ist, so ist in gleicher Weise über allen Widerspruch erhaben der Satz: Geist, Gesinnung, Charakter schafft und erhält nur die Disciplin. Denn Geist, Gesinnung und Charakter besteht in der habituellen Willensrichtung des Menschen die all seine innere und äußere Thätigkeit bestimmt. Diese praktische Tüchtigkeit aber muß erworben werden und sie kann nur erworben werden mittelst unablässiger Uebung und Dressur des Willens nach der Richtschnur des Gesetzes also schlechthin nicht ohne Disciplin. — Wer nun erwägt daß der Mensch gerade nur so viel gilt als seine Gesinnung werth ist weil allein der gute Wille im Menschen einen Werth hat, der mag den Werth und die Bedeutung der Disciplin für die Welt im Kleinen wie im Großen zu würdigen verstehen *). Die nicht in Abrede zu stellende Gesinnungs-

*) Niemand hat für die hohe Bedeutung der Zucht ein so sprechendes Zeugniß abgelegt als die Umsturzpartei unserer Zeit. Ihre Bestrebungen gegen den Bestand des Thrones und Reiches, das wußte sie, konnten nicht gelingen wenn

und Charakterlosigkeit der großen Masse unserer Tage hat ihren hauptsächlichsten Grund in der in alle Ordnungen und Classen der Gesellschaft eingerissenen Zuchtlosigkeit *). Verhehlen wir uns nicht daß auch die Disciplin des geistlichen Standes ungemein verfallen ist, verkennen wir aber auch nicht daß ihr nur dadurch unfehlbar wieder aufgeholfen werden könne, wenn der bisherigen Isolirung der Geistlichen ein Ende gemacht und die disjecta membra unsers Standes wieder in lebendige Verbindung und Gemeinschaft gebracht werden.

Wenn dieses die unerläßliche Bedingung ist zur Hebung der Disciplin und zur Weckung und Belebung des ächt clericalen Geistes unter uns, so scheint mir anderseits die Herstellung einer innigen Lebensgemeinschaft des Clerus ein Postulat unserer Zeit zu sein. Als besonderer Zug im Charakter unserer Zeit erscheint das allgemeine Streben nach Verbindung und Vereinigung zur Realisirung guter sowohl als schlimmer Zwecke. Alles verbindet und associirt sich heut zu Tage. Und weil die Kinder der Welt allezeit in ihrer Art klüger sind als die Kinder des Lichtes so begegnen wir in unsern Tagen vorzüglich den Clubs und Verbindungen der Revolutionsmänner so wie den socialistischen und communistischen Bestrebungen der Umsturzpartei. Diesen destructiven Tendenzen gegenüber gilt es daß alle conservativen Geister zusammenstehen und ihre Kräfte concentriren wie auf dem Gebiete des Staates, so auch auf dem Boden der Kirche. Das „Viribus unitis" unsers in der Schule der letzten gewaltigen Zeitereignisse früh gereiften Monarchen ist der treffendste Ausdruck dieser von Ihm mit scharfem Blicke erkannten Forderung der Zeit. Gleicher Weise hat aber auch

---

sie nicht das Heer für ihre Tendenzen gewann; hiezu aber kannte die Revolution kein besseres Mittel als die Auflösung der Disciplin in die Reihen des Heeres zu tragen. Es scheiterten jedoch alle ihre Anschläge an der vortrefflichen Gesinnung der Armee; ein solcher Geist aber waltete in dieser weil in ihr allein Disciplin herrschte.

*) Ueber den Verfall der Disciplin in Haus und Schule, in allen Ordnungen des öffentlichen Lebens, in Kirche und Staat, so wie über die absolute Nothwendigkeit ihrer Wiederherstellung zum Heile der Welt wäre ein ganzes Buch zu schreiben.

das Haupt der Kirche durch den Mund seines Pariser Nuntius *) es ausgesprochen wie die ernsten Zeitstimmungen nach einem geschlossenen Zusammenwirken des Clerus rufen.

Ja, soll die Legion der bösen Geister welche über die Welt gekommen sind überwunden werden, so muß die Kirche ihre Streiter in enggeschlossenen Reihen gegen sie in den Kampf führen. Wenn der Einzelne überall und allezeit in der Regel nur Wenig vermag so kann besonders heut zu Tage nur corporatives Wirken auf Erfolg rechnen. Denn nur das corporative Wirken ist ein stetiges, unverrückt auf das Eine Ziel gerichtetes Wirken, ein Wirken in demselben Geiste und in derselben Weise und darum nothwendig ein erfolgreiches und großartiges Wirken. Von dieser Ueberzeugung war die Kirche zu allen Zeiten auf das Lebendigste durchdrungen und Zeugen dessen sind die zahlreichen Orden, Congregationen und Vereine, welche sie im Laufe der Zeiten in sich hervorrief um besondern Uebelständen oder Bedürfnissen der letztern recht nachdrücklich zu begegnen und genügende Abhilfe zu bringen.

Da dürfte sich nun unwillkürlich Manchem der Gedanke aufdringen: auch den Uebeln unserer Zeit werde die Kirche am besten durch Stiftung neuer religiöser Genossenschaften entgegentreten können ohne daß sie den Säcularclerus neu zu organisiren brauchte. Ich muß bekennen daß ich hierüber anders denke. Der Säcularclerus hat jedenfalls die ordentliche stätige apostolische Mission an die Welt. Daß der Stand der Weltgeistlichen dieser seiner Sendung entspreche und deßhalb

---

*) Monsignore Fornari sprach unterm 15. Mai 1850 an die Bischöfe Frankreichs also: „Die Umstände in welchen sich jetzt die Gesellschaft befindet, sind so ernster Natur daß sie fordern, daß man sie mit allen Kräften zu retten suche. Diesen heilsamen Zweck zu erreichen ist das sicherste und wirksamste Mittel zunächst ein einiges Wirken des Clerus, wie es Chrysostomus von den ersten Zeiten der Kirche rühmt: Si dissensio fuisset in discipulis illis omnia peritura erant. Mit Rücksicht darauf beschwört der heil. Vater ohne Unterlaß alle Gutgesinnten einträchtig zu bleiben, auf daß die hochw. Bischöfe mit ihrem Clerus unum sint, daß sie verbunden durch die heil. Bande der evangelischen Liebe, idem sentiant, und durch eifrige Anstrengungen quaerant quae sont Jesu Christi.“

seinem erhabenen Berufe gemäß auch lebe, das muß demnach die Kirche heut zu Tage vor Allem in ernste Erwägung ziehen. Es dürfte aber unbestreitbar sein: mit der Weltgeistlichkeit sei eine Reform auf andere Weise nicht durchzuführen als daß man die einzelnen Glieder derselben durch das Band einer engern Lebensgemeinschaft verknüpfe. Werden unserer Zeit überdieß noch außerordentliche Sendboten zu ihrer Erweckung und Wiedergeburt Noth thun so wird es der Kirche an ihnen nicht gebrechen. Aber diese werden eben nur das Außerordentliche zu leisten haben, wodurch der Säcularclerus seiner ordentlichen Thätigkeit am Baue des Reiches Gottes schlechthin niemals überhoben wird.

Dieses ordentliche Werk des Aus- und Fortbaues der Kirche soll nun besonders bei uns in Oesterreich von den dazu Berufenen mit vereinter Kraft in neuen Angriff genommen werden. Da gilt es nun, um eben mit vereinter Kraft das Werk zu treiben, die bauenden Kräfte zu vereinen und die Bauleute mit neuem Geiste und Eifer zu erfüllen! Soll das kirchliche Leben unter uns wieder gesund und kräftig werden (und darauf muß eben alle Thätigkeit der Diener der Kirche gerichtet sein), soll allein der Glaube und das Gesetz der Kirche unter uns walten, so muß vor Allem der Clerus vorangehen und der kirchlichen Gesammtheit ein großes Beispiel des wahren socialen Lebens geben, indem er selbst unter den Canon sich beugt und zur apostolischen gemeinschaftlichen Lebensweise zurückkehrt.

3. Brief.

Ich finde die Wiederherstellung der gemeinschaftlichen Lebensweise des Säcularclerus um so nothwendiger, wenn ich meine Blicke auf das zweite wesentliche Element derselben richte: die evangelische Armuth.

Ich gehe gleich auf die lebendige Mitte der Sache los und sage: Nur ein Clerus der die Armuth liebt, darf besonders heut zu Tage auf Segen und Erfolg seines Wirkens rechnen. Wenn ich sage: besonders heut zu Tage, so ist damit

schon ausgesprochen daß das Armsein des Clerus die nothwendige Bedingung eines fruchtbringenden Wirkens für ihn zu aller Zeit war. Ihnen als einem in die Geheimnisse des Reiches Gottes Eingeweihten liegt der tiefste Grund dessen offen und klar vor den Augen. Denn das Reich Gottes und das Reich der Welt sind zwei feindliche einander abstoßende Pole, die wesentlichen Elemente des einen Reiches reagiren wider jene des andern. Darum ist Reichthum dieser Welt als die potenzirteste Kraft derselben nicht nur totales Unvermögen im Reiche Gottes, sondern er lähmt und bindet auch alle für das Reich Gottes aufzubietende Kraft in Jenen die an ihm hängen und zwar genau in dem Maße und nach der Stärke ihres Hängens an dem irdischen Mammon. Sehen Sie, darin liegt der tiefste Grund des Wortes des Herrn das so viele nicht faßten und fassen: „Leichter ist es daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe" (Matth. 19, 24). Wie kann es darum anders sein als daß Jener der da eine weckende, treibende, zeugende und erhaltende Kraft im Reiche Gottes sein will und soll, ledig und los sein muß von den Banden irdischer Habe und weltlichen Vermögens? Darum mußte der Gründer und König des Gottesreiches auf Erden als der arme Menschensohn in der Welt auftreten der nicht hatte wohin Er sein Haupt legen konnte. Darum nicht anders als der König auch die Minister seines Reiches zu denen Er beim Antritte ihrer Sendung sprach: „Ihr dürft weder Gold besitzen noch Silber und Geld in euern Gürteln haben" (Matth. 10, 9). Und seinem Worte gemäß: „Wer nicht Allem entsagt was er besitzt, kann mein Schüler nicht sein" (Luk. 14, 33) hatten die Apostel alles Irdische verlassen und waren dem Herrn gefolgt (Luc. 18, 28) und die Nichts auf Erden besaßen, gewannen Gott die Welt.

So war Eine der Grundlagen, auf denen die Kirche gebaut wurde, die evangelische Armuth ihres lebendigen Grundsteines, ihrer Säulen und Träger und es gilt auch von ihr für alle Zeit das Wort: „Einen andern Grund kann Niemand legen, als der da gelegt ist." Darum ist aber auch die segenreiche Thätigkeit an dem Fortbaue der Kirche für alle Zeit an die evangelische Armuth als ihre

natürliche Bedingung gebunden und die Geschichte der Kirche gibt diesem Satze ein eben so unwidersprechliches als lautes Zeugniß. Das waren ihre glänzendsten Zeiten, wo ihr Clerus arm und ein Liebhaber der Armuth war. Da bewährte sich das Wort der Schrift von dem Reichen, der doch nicht lüstern ist nach Gold und Schätzen: fecit mirabilia in vita sua (Eccli. 31, 9). Ja wunderbar waren die Erfolge der zwar viel vermögenden aber Nichts besitzenden Geistlichkeit jener Zeiten. Je mehr das Besitzthum der Geistlichkeit und was in der Regel damit sich einzustellen pflegte, die Liebe zu ihm wuchs, desto mehr versank der Clerus in die Welt und ihre Lust und desto untüchtiger erwies er sich für die Förderung der Zwecke des Reiches Gottes. — In solchen Zeiten wo in Folge der Verweltlichung des Clerus das Christenvolk zu entarten begann, zeigte sich dann wieder die Kraft und Bedeutung der evangelischen Armuth im vollsten Lichte. Denn da erweckte der Geist der Kirche wieder Männer welche der in die Liebe des Irdischen versunkenen Welt als Nachfolger des armen Menschensohnes die Armuth predigten und derselben durch ihr leuchtendes Beispiel unter Clerus und Volk wieder Liebhaber gewannen.

Weil denn nun apostolisches Wirken und Armsein an den Gütern dieser Welt einander so natürlich und wesentlich bedingen so ist freilich diese Oekonomie des Reiches Gottes dem christlichen Volke so wenig als der Welt ein Geheimniß geblieben, wenn auch Beide sich nicht immer klar des tiefsten Grundes der Sache bewußt sind; deßhalb werden auch beide fast instinctgemäß zu ihrer besondern Art des Verhaltens gegen die besitzende Geistlichkeit getrieben. Während das christliche Volk an allen Geistlichen welche nur um den thesaurus in terra besorgt sind nicht geringen Anstoß nimmt und sich mit Indignation von ihnen als Lohndienern abwendet, beutet freilich die Welt in ihrer feindseligen Gesinnung gegen die Kirche den Uebelstand daß es unter den Dienern derselben Hab- und Geldsüchtige gibt auf mannigfaltige Art und Weise aus. — Wenn die Welt auch nicht wie Julian und spätere Geistesgenossen desselben der Kirche Vermögen und Besitzthum mit dem bittern Hohne nimmt, daß irdisches Gut ihr nicht fromme, so declamirt sie wenigstens gewaltig

gegen den verdammungswürdigen Reichthum der Hierarchie und weiß nicht selten, wie zu den Zeiten der Waldenser und Albigenser, des Wicliffe und Hus ganze Massen des Volkes dadurch in Aufruhr zu setzen und zum Abfall zu bringen, oder sie etablirt eine Staatskirche und trachtet die am Irdischen hängende Geistlichkeit wie in England und anderwärts durch fette Pfründen und durch die lockende Aussicht auf diese den Staatszwecken ganz dienstbar zu machen.

Wenn aber je eine Zeit dem Besitzthume des Clerus abhold war so ist es unsere Zeit, unsere dem christlichen Glauben, Hoffen und Lieben so entfremdete dafür aber dem erdhaften Streben und sinnlicher Genußsucht verfallene Zeit, in der wie nie zuvor das Geld zu fast unbedingter Herrschaft gekommen und der moderne Staat dadurch in zwei Classen: in Reiche und Arme geschieden ist, welche durch das Ringen nach den Schätzen dieser Welt, das Beide beseelt, nothwendig zum Kampfe wider einander getrieben werden. Ach wenn je eine Zeit der Wiedergeburt im Geiste des Evangeliums bedurfte so ist es unsere Zeit. Nur die Kirche allein vermag das Werk einer solchen Wiedergeburt zu vollbringen und dasselbe ist ihre dringendste Aufgabe, die brennende Pflicht des Augenblicks. Wodurch wird es jedoch der Kirche gelingen den Dämon der Erwerb- und Gewinnsucht, welcher die Gegenwart beherrscht und in seine Fesseln geschlagen hat, zu bannen und zu überwinden? Meines Erachtens allein und sicher durch die Liebe und Uebung der evangelischen Armuth. Die Menschen welche das Armsein, weil es in den Augen der Welt nicht blos als Schande sondern fast als Schuld und Verbrechen gilt, nicht ertragen wollen um der Welt willen, müssen es wieder tragen lernen um Gotteswillen. Zu solcher Gesinnung wird aber der Clerus die Menschen nur dadurch erheben daß er selbst freiwillig das Loos der Armuth erwählend in die Reihen der Armen eintritt. Nur wenn der arme Menschensohn in Wahrheit von seinem Clerus der Ihn ja zum alleinigen Antheil gewählt hat, wieder lebendig dargestellt wird, wird auch die Armuth wieder zu Ehren kommen, nur dann wird auch die unfreiwillige Dürftigkeit als Fügung des göttlichen Willens mit Ergebung getra-

gen und die freiwillige Entäußerung des irdischen Besitzes als erhabene Tugend gepriesen werden.

Dazu ist es aber nothwendig daß der Clerus in seiner Gesammtheit das arme Leben des Erlösers führe, denn dieses allein wird der Welt Anerkennung abringen. Was heut zu Tage nicht massenhaft wirkt, macht keinen Eindruck, einzelne Glieder des geistlichen Standes die als Muster evangelischer Armuth leben und an denen es auch in unserer Zeit nicht fehlt, werden in der Menge der Andern übersehen. Gerade hierin habe ich Ihnen eben wieder einen Grund mehr ausgesprochen für die gemeinschaftliche Lebensweise des Clerus. In Vereinen und Corporationen muß die Geistlichkeit ein armes Leben führen, nur dann wirkt sie als Ganzes und diese concentrirte Wirkung ist unstreitig eine andere als wenn jeder einzeln stehende Geistliche die evangelische Armuth cultivirte, gesetzt es wäre dieses dem einzeln Stehenden möglich. Wider diese Möglichkeit erheben sich aber in mir bei einem Blicke ins wirkliche Leben nicht geringe Zweifel die Sie kaum ungegründet nennen werden. Stehen denn wir außer einer Communität lebenden Geistlichen in solchen Verhältnissen die uns der Sorge um das Irdische gänzlich entrücken? Die Welt hängt sich an den isolirt stehenden Cleriker auf mannigfaltige Weise, sie verlangt von ihm irdischen Lohn, sie stellt diese und jene conventionelle Forderung an ihn und er kann sich diesem Allem oft beim besten Willen nicht entziehen. Dabei ist ferner nicht zu übersehen daß der einzeln Stehende, außer er sei denn ein vorzüglich starker Geist was in der Regel nur die Wenigsten sind, vom Strome des herrschenden Zeitgeistes, des Strebens nach irdischer Habe mit fortgerissen wird. Dagegen aber ist die clericale Gemeinschaft auch in diesem Stücke eine starke Wehr selbst für das schwächere Glied. Getragen vom Geiste der Gesammtheit und unterstützt von Brüdern übt auch der Schwächere leicht was dem einzeln Stehenden unerschwinglich gewesen wäre. So bestätigt sich überall das Vae soli.

Wenn es nun unbestritten sein möchte daß man am sichersten in einer Gemeinschaft in den Stand gesetzt sei die evangelische Armuth zu pflegen, so ist es noch unbestreitbarer daß eine vollkommene reli-

giöse Lebensgemeinschaft nur gegründet und erhalten werden könne auf Grundlage der von allen einzelnen Gliedern derselben gleichmäßig übernommenen Armuth. Volle Lebensgemeinschaft und gänzliche Entsagung auf jedes Eigenthum von Seiten Aller bedingen einander, das bestätigt die Geschichte der canonischen Lebensweise in allen ihren Stadien. Wo immer man den Gliedern der canonischen Institute den Nutzgenuß des besondern Eigenthums gestattete und einem Unterschiede in Kost und Kleidung derselben Raum gab, da war hiemit der Grund der Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens gesetzt, denn es ist Nichts auflösender und zerstörender für eine Gemeinschaft als das kalte und egoistische „Mein" und „Dein." Soll also das gemeinschaftliche Leben gedeihen so müssen alle Genossen auf das gleiche Maß der Lebensnothdurft gesetzt sein, so müssen Alle vom Haupte der Communität angefangen bis herab auf das jüngste Glied Nichts als die Allen gemeinsame gleiche Nahrung und Kleidung für den Leib haben, so müssen die Bedürfnisse zur Bildung des Geistes gleichmäßig für Alle aus dem Gemeinsamen bestritten werden.

Sollte man wohl die großen Vortheile übersehen welche eine solche gemeinschaftliche, arme Lebensweise des Clerus sowohl für den geistlichen Stand als für die Gesellschaft überhaupt gewähren würde? Man fasse vorzüglich die geistigen Bedürfnisse des Clerus ins Auge und man wird gestehen müssen daß die materiellen Mittel der Geistesbildung welche eine Communität bietet dem einzelnen Geistlichen schlechthin unerschwinglich sind, der allseitigen geistigen Anregung, dieser Hauptbedingung alles geistigen Fortschritts nicht zu gedenken. Meinen Sie nicht daß ein Leben in solcher Gemeinschaft all den garstigen Rivalitäten, dem großen und kleinen Neide, dem unwürdigen Jagen nach Stellen unter der Geistlichkeit unfehlbar ein kurzes Ende machen werde? Es fällt ja doch der Hauptgrund all dieser Unwürdigkeiten, das irdische Emolumenthinweg. Wer da immer zur Communität zählt, er bekleide das höchste Amt oder den niedrigsten Posten, er hat Nichts dafür als die Deckung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse. Und wenn nun unsere hochwürdigsten Bischöfe, wie dieses freilich der Fall sein müßte wenn die canonische Lebensweise wie-

der aufleben soll, an die Spitze der geistlichen Vereine treten und als Väter mit ihren geistlichen Söhnen gemeinschaftlich und arm leben, werden da nicht die bisher vielfach gegen sie erhobenen Vorwürfe der Herrschsucht, des Hofwesens u. dgl., ob dieselben gegründet waren oder nicht ist hier ganz gleichgiltig, sich von selbst legen? — Auch wird es dann die Welt wider Willen anerkennen müssen daß die Geistlichkeit nun wirklich standesgemäß lebe, denn wenn sie die Lebensweise der Einzelnen zu controliren außer Stande und darum zu schlimmem Verdachte allezeit bereit war, so trägt das gemeinsame Leben zugleich den Charakter der Oeffentlichkeit an sich und kann dem beobachtenden Blicke der Welt sich nicht entziehen.

Der Gesellschaft aber werden die geistlichen Genossenschaften ein großer Segen sein, denn sie werden mildernden und heilenden Balsam auf ihre brennendste Wunde, auf das hungernde Proletariat legen, weil dann der geistliche Stand selbst und zwar nur darum arm sein und mit der Nothdurft des Lebens sich begnügen wird, damit er von seinem Ueberflusse die Hungernden zu speisen und die Nackten zu kleiden vermöge. Vom Tische einer geistlichen wenn auch nicht wohlhabenden Commune sind noch allezeit unter dem Segen des Herrn reichliche Brosamen für Viele seiner hungernden Kinder gefallen. Sollte unsere calculirende Zeit diesen Vortheil gering anschlagen? — Unsere Zeit meine ich ferner bedarf eines lebendigen Beispiels der echten und wahren Gütergemeinschaft. Die hohlen Seifenblasen und crassen Irthümer des modernen Communismus müssen praktisch vernichtet, die Welt muß überführt werden daß es blos die Religion des Evangeliums über den Menschen vermöge, sich all seines Besitzthums zum Wohle des Ganzen zu begeben und die Reichen arm zu machen. Wer aber ist berufener der Welt diese praktische Lehre zu geben als der Clerus?

Ich schließe mit den Worten der Schrift: Beatus, qui post aurum non abiit nec speravit in pecunia et thesauris. Quis est hic? et laudabimus eum: fecit enim mirabilia in vita sua. Ja Großes und Wunderbares zum Segen der Menschheit hat der Clerus nur dann geschaffen wenn er im Geiste evangelischer Armuth wandelte. Mögen die leuchtenden Vorbilder eines Cyprianus, Basilius

Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Augustinus, Gregors des Großen, Johannes Eleemosynarius (Patr. von Alexandria † 624), eines Carl v. Borromeo, Vincenz v. Paul u. A. in uns die Liebe zur evangelischen Armuth entzünden!

Im nächsten Briefe theile ich Ihnen meine Gedanken über die Ausführbarkeit meines Vorschlags mit wie ich hoffe zur Beschwichtigung Ihrer Bedenken in diesem Puncte.

4. Brief.

Die Realisirung meiner Idee, sagen Sie, wäre wohl eine schöne Sache, aber leider scheine sie Ihnen in der Gegenwart ganz unmöglich. Denn „welch ein Abstand zwischen dem äußern Zustande der Kirche zur Zeit eines h. Augustinus, eines Chrodegang von Metz und zwischen den äußern kirchlichen Verhältnissen unserer Tage! Dort die bischöflichen Sprengel so beschränkt an Umfang und diesem entsprechend die Zahl der Cleriker so gering, hier dagegen die enorme Ausdehnung unserer Diöcesen und die Menge der Geistlichen! Dort fast die ganze Geistlichkeit eines Bisthums am Sitze des Bischofs, heut zu Tage nur ein sehr geringer Theil derselben! Oder ist nicht heut zu Tage der Säcularclerus zur Führung der Seelsorge über die ganze Diöcese zerstreut und gibt es etwa viele Pfarrsprengel in denen mehr als 2 Geistliche angestellt sind? Woher sollen also die Collegien unserer Weltgeistlichen heut zu Tage kommen? Das ist aber nur Eines. Gesetzt es fehlte hie und da nicht an einer hinreichenden Zahl von Geistlichen zur Constituirung einer Communität, wie bringt man sie zusammen? Läßt sich denn das nur so beliebiger Weise machen und decretiren daß die Geistlichen gemeinschaftlich leben sollen? Die evangelische Armuth insbesondere ist ja nur Sache des Rathes und nicht der Pflicht; eine große Zahl unserer Geistlichen steht ohnedies in den Reihen der Armen und wer vermag es den reicher Dotirten anzusinnen daß sie auf das die Nothdurft übersteigende Plus Verzicht leisten?" — So lauten Ihre Bedenken. Vernehmen Sie was ich darauf zu erwiedern habe.

Sie haben sehr weise daran gethan daß Sie meinen Vorschlag

zur Wiedereinführung der canonischen Lebensweise an die statistischen Verhältnisse der kirchlichen Gegenwart hielten um zu sehen ob er zu diesen passe oder nicht. Freilich waltet zwischen diesen und jenen der alten und mittlern Zeit ein ungeheurer Abstand, aber deßhalb ist die Realisirung meines Vorschlags keineswegs in das Gebiet des Unmöglichen zu verweisen. Da die canonische Lebensweise wie ich gezeigt zu haben glaube in der Natur der Kirche, in dem Charakter des Clerus und seiner ewig Einen Aufgabe gründet, so ist damit die Thunlichkeit derselben zu aller Zeit außer Frage gestellt und die äußern Verhältnisse des Raumes und der Zahl werden eben nur Modalitäten im äußern statistischen Zustande der canonischen Institute herbeiführen. Allerdings ist es ganz unmöglich daß heut zu Tage unsere Bischöfe mit ihrem gesammten Säcularclerus nach der Weise des h. Augustinus leben; unthunlich aber werden Sie es doch nicht finden daß sie mit ihren am Bischofssitze lebenden Weltgeistlichen in eine engere, ja in die engste häusliche Lebensgemeinschaft treten. An jedem unserer Bischofssitze finden sich außer den Gliedern des Domcapitels noch andere Geistliche theils an der Kathedrale und bei andern Kirchen, theils im bischöflichen Seminar so wie an andern Bildungsanstalten angestellt, an der Zahl immerhin genug um eine respectable priesterliche Genossenschaft bilden zu können und unbeschadet ihrer verschiedenen Amtsfunctionen, welchen sogar die die Seelsorge verwaltenden Glieder der Canonie (es sei erlaubt eine canonisch lebende Genossenschaft sammt dem von ihr bewohnten Hause der Kürze wegen so zu nennen!) ohne Störung der mit Rücksicht auf sie festgesetzten Hausordnung obliegen können wie es dort im Institute Chrodegangs der Fall war. An den meisten Orten dürften zwar die für solche Canonien geeigneten und ausreichenden Localitäten fehlen, die Herstellung derselben dürfte aber doch unüberwindlichen Schwierigkeiten nicht unterliegen.

Aber Sie sagen: „Läßt sich denn das so beliebiger Weise machen und decretiren daß die Geistlichen gemeinschaftlich leben sollen?“ Beliebiger Weise läßt sich freilich in der Kirche gar Nichts machen und decretiren, ja kein Lebensgebiet ist willkürlichem Belieben, Machen und Anordnen so unzugänglich und abhold als das kirchliche.

Auf diesem Gebiete läßt sich Nichts machen, es muß Alles werden und aus dem Innern heraus sich entwickeln und gestalten. Es kann aber auf diesem positiven Boden sich schlechthin Nichts entwickeln, es kann Nichts werden, wachsen und daher gedeihen was nicht ursprünglich in ihn gepflanzt, wofür er nicht von Anfang empfänglich gemacht wurde. Das Institut des canonischen Lebens hätte mithin in der Kirche niemals Platz greifen können wenn nicht die Natur desselben durch und durch kirchlich wäre. Wenn also dasselbe, vorausgesetzt daß sich die Wiederherstellung desselben wirklich als ersprießlich und zeitgemäß erweise, in der Gegenwart wiederhergestellt würde so würde eben hiemit keine willkürliche beliebige Schöpfung, überhaupt nichts Gemachtes decretirt sondern nur eine Pflanze im Garten der Kirche wieder angebaut die in frühern Jahrhunderten daselbst gar schön blühte und herrliche Früchte trug. Erkennen also unsere hochwürdigsten Bischöfe daß das Wiederanpflanzen der canonischen Lebensweise unserer Zeit frommen werde und rufen sie in ihren Sprengeln wieder Canonien ins Leben, so wird ihr Clerus nicht umhin können diesem apostolischen Rufe zu folgen. Meinen Sie den Bischöfen unserer Tage inhärire nicht dieselbe Autorität wie dem h. Augustinus der da Niemand weihte der sich nicht zum gemeinschaftlichen Leben mit ihm verstand? — Aber dieser Heilige ging doch nicht so weit daß er den schon Geweihten die Ausübung ihrer Weihe entzog wenn sie nicht mit ihm leben wollten und daher werden auch unsere Bischöfe Anstand nehmen müssen ihre Priester durch irgend eine Art von Zwang zur gemeinschaftlichen Lebensweise zu verhalten! Allerdings. Gott bewahre daß unsere Priester zu Etwas gezwungen werden sollten wozu sie sich nicht bei Uebernahme ihrer Würde und ihres Amtes verpflichteten! Darum wird es dem gewissenhaften Ermessen der Einzelnen anheimgestellt bleiben müssen, ob das canonische Leben nicht Etwas sei wozu sie sich wenigstens implicite verbunden haben.

Wenn es aber unzweifelhaft ist daß die Bischöfe die Candidaten des Priesterthums zur gemeinschaftlichen Lebensweise verpflichten können, so ist Ihre größte Sorge, woher denn die neuen Canoniker kommen sollen, mit Einem Male gehoben.

Ich habe bei meinem Vorschlage vorzüglich die Blüthe des Prie-

sterthums im Auge. Man muß das Werk der Regeneration überhaupt mit der Jugend beginnen, das vorgeschrittene Alter ist dafür weniger empfänglich. Der geistliche Stand macht hierin keine Ausnahme. Unsere jungen neugeweihten Priester wären also diejenigen, welche in die Canonien eintreten sollten, freilich nur um so lange in priesterlicher Gemeinschaft zu leben als es ihr eigenes Bedürfniß erfordert und jenes der Diöcese gestattet. Oder meinen Sie nicht es sei das canonische Leben ein besonderes Bedürfniß für die jungen Priester? Ich muß gestehen es schien mir immer ein bedeutender Mangel in der Einrichtung unserer geistlichen Erziehungsanstalten daß die Candidaten des geistlichen Standes nach Absolvirung der theologischen Studien nicht nur die heiligen Weihen so in cumulo erhalten sondern auch sogleich nach Empfang des Presbyterates plötzlich in die Seelsorge hinaus versetzt werden. Es scheint mir da mitten inne Etwas zu fehlen was den Uebergang in die priesterliche Wirksamkeit anbahnte und vermittelte. Das priesterliche Leben in das die Neugeweihten erst eingetreten sind muß gelebt und geübt werden wenn es in den Einzelnen erstarken und herrschend werden soll. Weder das Seminar war dieser Uebungsplatz noch kann als solcher der Platz in der Seelsorge oder ein Posten im Lehramte gelten. Erst die im kirchlichen Geiste tüchtig durchgebildeten Priester der Canonien dürften vorzugsweise befähigt sein in der Seelsorge wie im Lehramte überall erfolgreich zu wirken, sie wären zugleich die Träger durch welche sich der Geist der canonischen Lebensweise über die ganze Diöcese verbreiten würde.

Fürchten Sie aber nur nicht daß außer diesen jungen Priestern nicht auch Aeltere in die Canonien eintreten würden. Daran würden es sicher alle Jene nicht fehlen lassen, die kirchlichen Sinnes die Bedürfnisse der Gegenwart zu würdigen wissen. Sie fragen vielleicht noch, woher die Kosten zur Unterhaltung dieser canonischen Institute bestritten werden sollten? Mit der Summe aller der Gehalte und Bezüge, die den einzelnen Priestern vermöge ihres Amtes oder ihrer Stellung gebühren. Wovon der Einzelne bisher lebte, das würde durch seinen Eintritt in die canonische Gemeinschaft dieser zugewiesen, in welcher aber ungeachtet des größern oder klei-

nern Einbringens durchgängige Gemeinschaft in Maß und Qualität der Lebensbedürfnisse herrschen müßte.

Hiemit komme ich auf die Würdigung eines andern Ihrer Bedenken wenn Sie sagen: „Da die evangelische Armuth nur Sache des Rathes und nicht der Pflicht ist, wer kann den reicher dotirten Geistlichen ansinnen daß sie auf ihren Ueberfluß Verzicht leisten?“ — Was Sie hier von der evangelischen Armuth sagen gilt von ihr gerade wie von der Virginität nur im objectiven Betrachte. Was man durch den Eintritt in den geistlichen Stand auf sich genommen hat, es mag objectiv nur Gegenstand des Rathes oder des Gelübdes sein, wird subjectiv zur Pflicht. Gebietet denn nun aber nicht die Kirche allen Geistlichen ein mäßiges von allem Luxus der Welt entferntes Leben zu führen und können etwa die reicher dotirten Geistlichen frei über die Ersparnisse ihres Beneficialeinkommens verfügen? Keineswegs, vielmehr soll dieses Alles weil von der Kirche stammend auch wieder der Kirche und den Armen zufallen *).

Hören Sie ein apostolisches Bekenntniß dessen aus unsern Tagen! „Ich bekenne,“ sagt der hochw. Bischof von Mainz Wilhelm Emanuel in dem Hirtenbriefe zum Antritte seines Amtes, „daß ich von jetzt an mit Allem was ich bin und habe nicht mir sondern euch angehöre. Ich bekenne daß ich verpflichtet bin jeden Ueberfluß, jedes Wohlleben in meiner Einrichtung zu vermeiden und Alles was ich aus dem Einkommen der bischöflichen Stelle erübrige zu milden Zwecken zu verwenden“ **). — Dem Kirchengesetze nach steht also in diesem Puncte der einzelne Beneficiat auf ziemlich gleicher Stufe wie der einer Gemeinschaft angehörige Geistliche. Nur bezüglich des Patrimonialvermögens der Geistlichen wird Ihr Satz gelten: es hänge von der freien Willensbestimmung derselben ab sich wegen Gott desselben zu begeben oder nicht. Weil es aber noch allezeit in der Kirche solche Glieder gegeben hat die es durch die Gnade Gottes über sich vermochten all ihr Irdisches um des Himmelreiches

---

*) C. 7. 10 12 de testamentis (III. 26)

**) Zugabe zur deutschen Volkshalle 1850 Nr. 7

willen hinzugeben, so wird es auch in Zukunft besonders an Gliedern des geistlichen Standes nicht fehlen die ihr Vermögen dem Herrn zum Opfer zu bringen bereit sein werden.

Fürchten Sie darum nur nicht daß die auf das Nothdürftigste beschränkte Lebensweise in den canonischen Instituten die Geistlichen von dem Eintritte in dieselben zurückhalten werde. Wird man denn Priester des irdischen Wohllebens halber? Sollten aber Einzelne bisher den geistlichen Stand um dessen willen ergriffen haben so würde die Wiedereinführung der canonischen Lebensweise auch diesem Uebelstande begegnen, denn da die Kirche ihren Dienern dann nichts mehr als die Befriedigung der Nothdurft bieten würde so würden auch nur wahrhaft Berufene in die Reihen derselben eintreten.

Die Einführung von Canonien an den Bischofssitzen müßte aber auch meines Erachtens in besagter Weise die Aufnahme eines ächt priesterlich gemeinsamen Lebens durch die Diöcesen hin zur natürlichen Folge haben. Denn die tüchtig geschulten jungen Canoniker, welche aus den Canonien in die Seelsorge oder in die Verwaltung eines Lehramtes eintreten, würden in dem Geiste und in der Weise ihres bisherigen Lebens sich fortbewegen und wo bisher zwei oder mehrere mit einander lebende Priester nur in oft sehr losem und lockerm Verbande standen, da würde eine enge priesterliche Lebensgemeinschaft an die Stelle desselben treten. Denn der einmal lebendig gewordene Geist des canonischen Lebens würde nothwendig immer mehr erstarken, so daß er auch die Schwachen mit sich führen und die Widerstrebenden überwältigen würde.

Indem ich nun den besprochenen Gegenstand Ihrer fernern und tiefern Erwägung und Beherzigung empfehle, erlaube ich mir zum Schlusse meiner Briefe nur Eines noch auszusprechen was unerschütterlich fest in mir steht. Das ist die vertrauensvolle Ueberzeugung: es werde der von mir allein im kirchlichen Interesse angeregte Sache am Segen von Oben nicht fehlen und der Herr ihr mächtige Förderer wecken, wenn sie anders Bedeutung hat für das Heil der Kirche in unserer Zeit.

Dr. und Prof. Ginzel.

7.

Ueber biblische Paraphrase.

Zu den verschiedenen Darstellungsarten des Sinnes der heiligen Schrift gehört auch die biblische **Paraphrase** worunter wir wie schon der Name selbst andeutet eine **erläuternde Umschreibung** des biblischen Textes verstehen.

Sie ist eine höchst nützliche, ja für das Seelsorgeramt sehr nothwendige Art der Bibelerklärung, denn es gibt nur wenige Momente dieses Amtes wo sie nicht erforderlich wäre. Blicken wir zunächst auf die öffentliche Wirksamkeit des Seelenhirten so ist es die Paraphrase die ihm die unmittelbare Grundlage der Homilie liefert. Nur mit ihrer Hilfe kann er ferner in seinen kirchlichen Fastenreden den Text der Passionsgeschichte faßlich und fruchtbar behandeln, so wie überhaupt biblisch historische Ereignisse nur mittelst der Paraphrase in jeder Art von Predigten als Nachahmungsbeispiele zweckmäßig in Anwendung gebracht werden können. Der heilsame Unterricht in der biblischen Geschichte des alten und neuen Testamentes, möge er Kindern oder minder gebildeten Erwachsenen ertheilt werden, kann nicht durchaus die Worte der heiligen Schrift beibehalten, sondern muß, soll er anders verständlich sein, die Form der Paraphrase benützen. Das Amt des Seelsorgers ist aber nicht auf die öffentliche Wirksamkeit allein beschränkt; er hat auch die Pflicht Einzelne insbesondere zu belehren, zu warnen, zu tröften, ihr Gemüth zu rühren und wo es nöthig ist zu erschüttern, endlich ihren Willen zu bewegen um auch auf diese Weise jenen Zweck zu erreichen den er überhaupt seinem Berufe gemäß bei allen die seiner Sorge anvertraut sind erstreben soll. Hier können aber die Verhältnisse und Personen so beschaffen sein, daß der Seelsorger besonders der jüngere sehr wohl thut wenn er sorgfältig den Schein vermeidet als ob er das eigene persönliche Ansehen hervortreten lassen, als ob er die eigene persönliche Meinung vortragen und geltend machen wolle *).

*) Z. B. wenn er in der eben bezeichneten Art seine Berufspflicht bei Personen

Einen solchen Schein, der unter gewissen Umständen die Erreichung seines Zweckes mehr hindern als fördern müßte, wird er aber vermeiden, wenn er in Fällen der erwähnten Art das geheiligte Wort der Schrift das er sich durch eifrige Studien zu eigen gemacht hat statt des eigenen Wortes in Anwendung bringt, wie dieses auch die Apostel oft und selbst Christus das höchste Vorbild des Seelsorgers zuweilen gethan hat. Er hat wegen eines solchen bescheidenen Zurücktretens der eigenen Persönlichkeit weder für den Erfolg seines Wirkens noch auch für das eigene Ansehen irgend einen Nachtheil zu befürchten, denn das Wort der h. Schrift, das Evangelium ist ja wie der h. Paulus sagt „eine Kraft Gottes zum Heile für Jeden der daran glaubt" *) und derselbe große Apostel hat ja wie es seine Briefe an sehr vielen Stellen beweisen diese bescheidene Selbstentäußerung auch geübt ohne deßhalb am Ansehen zu verlieren. Will aber der Seelsorger in solchen Fällen das Wort der h. Schrift gebrauchen, so wird er auch hier so oft das Verständniß desselben schwierig ist die Beihilfe einer zweckmäßig gebildeten Paraphrase kaum entbehren können.

Bei der vielfachen Brauchbarkeit der Bibelparaphrase und bei ihrer Wichtigkeit ja Nothwendigkeit für den Seelsorger ist jedoch eine gelungene Abfassung derselben weit schwieriger, als es auf den ersten Blick scheinen dürfte wenn man sie mit den Worten: „erläuternde Umschreibung" bezeichnet sieht. Der Bibelparaphrast muß, soll er anders seiner Aufgabe genügen, mit allen jenen Kenntnissen ausgerüstet sein die dem Bibelinterpreten überhaupt zur Erforschung und zur Darstellung des wahren Sinnes der Schrift nothwendig sind. Er hat aber außerdem wie sich weiter unten zeigen wird noch jene eigenthümlichen Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Form der Paraphrase als einer Umschreibung des Textes verursacht.

---

ausüben soll, die in einem hohen Lebensalter oder auf einer höhern Bildungsstufe stehen oder denen er selbst zu kindlicher Achtung verpflichtet ist, wie auch wenn es Personen sind von denen er weiß daß sie gegen ihn eine unfreundliche Gesinnung hegen u. s. w.

*) Röm. 1, 16

Deßhalb wird sowohl die Wichtigkeit*) der Paraphrase als die Schwierigkeit ihrer Abfassung es rechtfertigen, daß ihrer ausführlichern Besprechung einige Blätter dieser Zeitschrift gewidmet werden. Es soll darin:

1. Der Begriff und das Wesen der biblischen Paraphrase näher beleuchtet werden, dann

2. eine gedrängte Angabe der bei ihrer Abfassung zu beobachtenden Regeln folgen und endlich

3. die richtige oder die minder entsprechende Anwendung dieser Regeln an einigen den vorhandenen paraphrastischen Bibelerklärungen entnommenen Beispielen der Uebung wegen nachgewiesen werden.

I.

Der Begriff und das Wesen der Bibelparaphrase wird sich in seiner nöthigen Klarheit und Deutlichkeit darstellen wenn wir sie unter steter Berücksichtigung der am Anfange gegebenen Definition mit den andern üblichen Erklärungsarten der h. Schrift, mit der Uebersetzung**), mit den Scholien oder kurzen nur einfach erklärenden Anmerkungen und mit dem Commentare vergleichen, um zu erkennen

---

*) Diese ist zu allen Zeiten anerkannt worden. Wie häufig sich schon die Kirchenväter der Paraphrase zu homiletischen Reden bedient haben, ist hinreichend bekannt. Ein sprechender Beweis dafür sind auch die vielen Schriften in denen die paraphrastisch behandelte biblische Geschichte des A. u. N. B. veröffentlicht wurde von denen manche mehrere Auflagen erlebten. Insbesondere beweisen dieses auch jene Paraphrasen worin ganze Bücher der h. Schrift erläutert werden wie wir sie z. B. in den lateinischen Paraphrasen des **Erasmus Roterodamus** über das N. T. dann in jenen des **Bernardinus a Piconio** über die Briefe des h. Paulus und in den deutschen Paraphrasen von Dominik v. **Brentano** über das N. T. besitzen.

) Wir schließen hier auch die bloße Uebersetzung mit ein weil sie wenigstens für jene Leser bei denen nur Unkenntniß der Grundsprache des Textes das Verständniß desselben hindert zur Vermittelung dieses Verständnisses hinreicht. Darum pflegten wohl schon die Alten auch die bloße Uebersetzung mit dem Namen **interpretatio zu bezeichnen.

was sie mit ihnen gemein habe und wodurch sie sich von ihnen unterscheide.

Was sich uns bei dieser Vergleichung zuerst bemerkbar macht, ist die Gemeinschaftlichkeit des Zweckes den sie als erläuternde Umschreibung wie die übrigen Bibelerklärungsarten erstrebt und der kein anderer ist als die Vermittelung des richtigen Verständnisses der h. Schrift.

Wie verhält sie sich aber zu jeder einzelnen dieser übrigen Erklärungsarten?

Der Uebersetzung insbesondere ist sie darin ähnlich daß sie als bloße Umschreibung des biblischen Textes den Autor desselben als die redende Person darstellt, dann daß sie wie die Version eine der Form des Textes selbst ähnliche äußere Form, die Form einer zusammenhängend fortschreitenden Rede beibehält und die nöthigen Erläuterungen dem Contexte selbst einfügt. Und wegen eben dieser doppelten Eigenschaft ist sie den Scholien und dem Commentare unähnlich, da diese die nöthig erachteten Erklärungen in besondern, mit einander nicht innig zusammenhängenden, außerhalb der Gränzen der zu erklärenden Rede beigefügten Anmerkungen und überdieß im Namen des Erklärers nicht des Autors selbst liefern.

Dagegen unterscheidet sich die Paraphrase von der Version dadurch daß sie auch in der Grundsprache des Textes verfaßt werden kann, ferner daß sie als erläuternde Umschreibung des Textes dem Leser Erklärungen bietet welche die Version ihrer Natur nach nicht bieten kann, endlich aber daß sie diese Erklärungen dem Bildungsgrade und der Fassungskraft derjenigen Leser oder Hörer gemäß einrichtet für welche sie zunächst abgefaßt wird, da hingegen die Version abgesehen von der Aenderung der Sprache eben so wie der Grundtext selbst die Bildung und die Fassungskraft der ursprünglichen Leser des Textes berücksichtigt und in ihren Lesern mit Ausnahme der Kenntniß der Grundsprache denselben Grad von Bildung und Fassungskraft voraussetzt welchen der Autor bei Jenen seiner Zeitgenossen für die er schrieb voraussetzte. Diese drei Eigenschaften hat die Paraphrase wieder mit den Scholien und mit dem Commentare gemein, nur liegt es nicht in ihrer Aufgabe die Richtig-

keit ihrer Erklärungen zugleich zu begründen wie dieses im Commentare geschieht.

II.

Was den zweiten Punct der gestellten Aufgabe nämlich die Frage betrifft: welche Regeln bei Abfassung der Paraphrase zu beobachten seien, so leuchtet wohl von selbst ein daß hiebei die auch bei den übrigen Bibelerklärungsarten geltende Hauptregel befolgt werden müsse welche vom Bibelinterpreten überhaupt Treue und Deutlichkeit fordert. Der Grund hievon liegt darin, daß in der Paraphrase wie in jeder andern Bibelerklärungsart die im Texte ausgesprochenen Gedanken des Autors und nicht etwa von diesen abweichende Ansichten des Interpreten über den Text darzustellen und zwar so darzustellen sind, daß bei den Lesern oder Hörern das richtige Verständniß derselben bewirkt werde.

Diese gemeinsame Hauptregel erleidet aber in ihrer Anwendung bei den verschiedenen Erklärungsarten und in der Ableitung untergeordneter besonderer Regeln gewisse Modificationen welche durch die eigenthümliche Natur dieser verschiedenen Erklärungsarten bedingt sind. Jenachdem diese in gewissen Eigenschaften mit einander übereinstimmen oder von einander abweichen, werden auch diese abgeleiteten Regeln mehrern oder allen gemein oder den einzelnen eigenthümlich sein.

Weil nun die Paraphrase, soll sie entsprechend verfaßt sein, die beiden Eigenschaften der Treue und Deutlichkeit mit den andern Erklärungsarten gemein haben muß, außerdem aber wie unter Nr. I. gezeigt wurde in einigen ihrer Eigenschaften mit der Version, in andern wieder mit den Scholien und dem Commentare übereinkommt, so werden auch diese abgeleiteten Regeln zum Theile solche sein die auch bei den übrigen Erklärungsarten zu beobachten sind, zum Theile aber werden sie die Abfassung der Paraphrase ausschließlich betreffen.

Wir wollen diese Regeln nun in passender Ordnung näher betrachten ohne ferner ausdrücklich darauf Rücksicht zu nehmen, ob einige und welche von ihnen auch für die übrigen Bibelerklärungsarten normgebend sind.

Der Paraphrast soll der obigen Hauptregel gemäß 1 Treue beobachten.

Diese Treue hat er zuförderst in Hinsicht auf den Inhalt des Textes zu bewähren, was nur dann wirklich der Fall sein wird wenn er den ganzen Schatz der darin enthaltenen Gedanken des Autors dem Leser ohne Entstellung und ohne Auslassung irgend eines Theiles derselben in seiner Paraphrase darstellt *).

Außerdem soll aber der Paraphrast diese Treue auch in Hinsicht auf die Form des Textes erweisen so weit es der Begriff der Paraphrase als einer Umschreibung zuläßt, dieses soll eben deßhalb geschehen weil die Paraphrase nur eine Umschreibung des Textes ist. Demnach hat die Paraphrase a) die Form einer zusammenhängenden Rede einzuhalten, wo der Text selbst eine solche Form hat und nicht etwa wie es in einigen Theilen der h. Schrift der Fall ist aus einzelnen mit einander nicht enger zusammenhängenden Sprüchen besteht. Aus demselben Grunde soll sie b) den Autor des Textes selbst als die redende Person darstellen. — Diesen beiden be-

*) Dieses gilt strenge nur für den Standpunct des Paraphrasten. Anders verhält es sich mit dem Seelsorger wenn er von seinem Standpuncte aus die bereits abgefaßte Bibelparaphrase im öffentlichen oder privaten Unterrichte benützen will. Hier ist allerdings jene Vorsicht zu gebrauchen welche die Pastoralklugheit vorschreibt. Wohl sagt der Apostel Paulus (2 Timoth. 3, 16. 17): »Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur „Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, da„mit der Mensch Gottes vollkommen werde, zu jedem guten Werke ge„schickt.« — Allein so wie Nahrungs- und Heilmittel welche uns die Natur nach ihres Schöpfers Willen für unsern Körper darbietet in ihrer Gesammtheit dem gesammten Menschengeschlechte nützlich sind, von den Einzelnen aber ohne Vorsicht und ohne Unterschied gebraucht nützlich zu sein aufhören ja selbst schädlich würden: eben so ist die gesammte h. Schrift der Gesammtheit des Menschengeschlechtes wenn dieses anders auf die rechte Weise zur Kenntniß ihres Inhaltes gelangt, als geistige Nahrung, als geistiges Heilmittel sehr heilsam ohne daß jedoch alles Einzelne heilsam wäre. Hat doch auch derselbe Apostel Paulus wie er sich 1 Corinth. 3, 1. 2 bildlich ausdrückt im Unterrichte bald Milch bald feste Speise dargereicht jenachdem es für diejenigen die er zu belehren hatte heilsam war.

sondern Regeln würde nicht vollkommen Genüge geleistet wenn die nöthigen Erläuterungen nur in der Form von Parenthesen oder mit der sie anführenden Formel: „das ist" oder „das heißt" zwischen die Theile des Textes eingeschoben würden, denn so würden sie eigentlich die Form von Scholien annehmen welche man zuweilen ebenfalls auf solche Weise in den Text eingeschoben findet. Sie sollen vielmehr in die Structur desselben innigst eingefügt sein und mit ihm gleichsam organisch verwachsen, so daß sie mit den Worten des Autors selbst in ein Ganzes zusammenfließen und daß demnach die Person des Erklärers so zu sagen in die Person des Autors aufgeht. — An diese beiden besondern Regeln die eigentlich den Gesammttext als ein Ganzes betreffen schließt sich noch eine dritte an, die in Beziehung auf die einzelnen Stellen und Theile desselben zu beobachten ist wenn Treue hinsichtlich der Form durchgängig obwalten soll. Der Paraphrast soll nämlich c) die Form der einzelnen Stellen und Theile des Textes überhaupt nicht ändern, wo es der Geist der Sprache in der er seine Paraphrase abfaßt und der Zweck der Deutlichkeit nicht unumgänglich erfordert; insbesondere und vorzüglich soll er bemüht sein bei jenen Stellen die ursprüngliche Form ohne übrigens der Deutlichkeit Abbruch zu thun möglichst beizubehalten, bei welchen eben dieser Form solche Eigenthümlichkeiten inwohnen daß eine Aenderung derselben nicht leicht ohne nachtheiligen Einfluß auf den Inhalt der Stelle selbst bleiben würde oder auch aus andern Gründen bedenklich wäre. Dahin gehören z. B. jene Stellen in deren Kürze und Gedrängtheit ein besonderes Gewicht, ein besonderer Nachdruck liegt, der durch eine ausgedehntere Umschreibung ihres Sinnes leicht aufgehoben würde. Dahin sind auch solche Stellen zu zählen deren Form eine besondere Gemüthsstimmung, eine mehr oder minder lebhafte Gemüthsbewegung des Autors anzeigt wie Ausrufungen, aneinander gereihte Fragen, abgebrochene Sätze, Diminutiva u. s. w. und bei denen durch eine Abänderung dieser Form leicht auch zum Nachtheile des vollkommenen Verständnisses die Zeichen dieser Gemüthsstimmung des Autors verwischt werden könnten. Endlich sind hier noch jene Stellen beizuzählen deren Inhalt in didaktischer Hinsicht von sehr hoher Wichtigkeit ist und die man in dieser

Beziehung klassisch nennen könnte. Bei diesen wäre es eben ihrer hohen Wichtigkeit wegen bedenklich die Form überhaupt zu ändern, selbst wenn sie einiger Erläuterung bedürfen sollten. Wie aber in diesen Fällen für das Verständniß zu sorgen sei, wird unter n. 2 c ersichtlich werden.

2. Neben der Treue soll sich der Paraphrast auch der Deutlichkeit befleißigen, denn er soll ja erläutern. Diese ist aber relativ. Was für eine gewisse Classe von Menschen klar und deutlich ist, kann für eine andere die auf einer tiefern Bildungsstufe steht dunkel und undeutlich sein. Daher muß der Paraphrast den Bildungsgrad derjenigen kennen denen er die Paraphrase widmet und diesem gemäß seine Erläuterungen der Zahl und der Art nach einrichten, damit sie ihn verstehen. Er soll Nichts ohne Erläuterung lassen was sie sonst nicht verstehen könnten, so wie er andererseits unterlassen soll dort Erläuterungen zu geben wo sie unnöthig sind oder viele Worte zu gebrauchen wo der Zweck mit wenigen erreicht werden kann, weil er durch viele unnöthige Worte das Verständniß vielmehr erschweren als erleichtern würde. Zur Erzielung dieser Deutlichkeit wird ihm aber die Beobachtung der folgenden besondern Regeln behilflich sein:

a) So oft Worte oder Formeln welcher Art immer vorkommen durch welche der Begriff den der Autor mit ihnen zu bezeichnen beabsichtigte dunkel oder unbestimmt bezeichnet erscheint, hat der Paraphrast dem Verständnisse dadurch nachzuhelfen daß er sie mit deutlichern ihnen genau entsprechenden Synonymen vertauscht oder durch eine beigefügte Adposition verdeutlicht oder endlich dem Conterte eine Umschreibung des durch sie vom Autor bezeichneten Begriffes einfügt. Hiezu wird ihm die Kenntniß des biblischen Sprachgebrauches, archäologische Realkenntniß, die fleißige Benützung der Parallelstellen und die sorgfältige Rücksicht auf den Contert, auf den Charakter und die Verhältnisse der im Terte redenden Personen, auf die analogia fidei, kurz der zweckmäßige und gewissenhafte Gebrauch der exegetischen Hilfsmittel das nöthige Materiale liefern.

b) Zuweilen ist vom Autor irgend ein Mittel- oder Ueber-

gangsgedanke oder auch irgend ein anderer integrirender Theil seiner Gedanken als deren Träger er die Worte seines Textes gebrauchte nicht ausdrücklich ausgesprochen höchstens nur dunkel oder implicite angedeutet wie z. B. die sententia major oder minor, oder auch die conclusio einer Argumentation u. a. — In diesem Falle hat der Paraphrast in der Regel das Mangelnde zu ersetzen wenn es die Deutlichkeit erfordert. Doch muß er hier um nicht fehlzugreifen und seine Leser nicht irrezuführen sorgfältig die eigenen Winke des Autors und überhaupt den Charakter desselben so wie den Context berücksichtigen, um dessen Rede wirklich nur auf eine seinem Charakter und dem Contexte genau entsprechende Weise zu vervollständigen. Liegt aber der Grund einer solchen Reticenz offenbar in der Absicht des Autors das Errathen des nicht ausdrücklich bezeichneten Gedankens den Lesern selbst zu überlassen um einen desto tiefern Eindruck auf sie zu machen oder eine um so stärkere Wirkung hervorzubringen, so soll auch der Paraphrast um diesen Eindruck, diese Wirkung nicht abzuschwächen oder gar aufzuheben einen solchen Gedanken nicht ausdrücklich und vollständig anführen sondern das Errathen desselben seinen Lesern ebenfalls überlassen und nur nach Maßgabe ihrer Fassungskraft erleichtern.

c) Wo es nach den oben unter n. 1 c gemachten Bemerkungen nöthig oder rathsam ist die eigenen Worte des Textes auch in der Paraphrase und zwar selbst dann beizubehalten wenn sie einer Erläuterung bedürfen, wird der Paraphrast dafür zu sorgen haben daß er entweder im vorangehenden oder im nachstehenden Contexte auf ungezwungene Weise einige Worte einfügt die das rechte Verständniß solcher Stellen befördern.

d) Hie und da stößt der Paraphrast auf eine abnorme oder überhaupt auf eine solche Structur des Textes die den Ueberblick des Zusammenhanges und der wechselseitigen Beziehung seiner Theile und eben deßhalb auch das Verständniß erschwert. Dahin gehören Anacolutha d. i. Sätze oder Perioden, deren erster Theil mit dem zweiten grammatisch nicht harmonirt weil der Autor durch Dazwischenliegendes entweder von der begonnenen Construction unwillkürlich abgelenkt wurde oder zu einer vorzüglichern Wendung

dadurch veranlaßt den zweiten Theil des Satzes oder der Periode anders baute als der erste forderte [1]). In diesem Falle soll das Verständniß dadurch erleichtert werden, daß der Paraphrast dem ersten Theile des Satzes oder der Periode eine solche Structur gibt die zur Structur des zweiten Theiles grammatisch paßt oder umgekehrt. — Ferner gehören hieher Parenthesen d. h. Einschaltungen durch welche der grammatische Zusammenhang eines Satzes oder einer Periode auf einige Zeit unterbrochen wird [2]), ferner mehrere aneinander gereihte und zwischen die Theile des Hauptsatzes eingeschobene Relativsätze [3]) durch welche der Deutlichkeit Abbruch geschieht. Hier kann und soll der Paraphrast dadurch abhelfen daß er die Parenthese oder solche Relativsätze aus ihrer Stellung heraushebt, ihren Inhalt aber dem Hauptsatze oder der Periode deren Theile nun einander näher gebracht wurden, entweder voranstellt oder nachschickt oder aber zum Theile voranschickt zum Theile nachsetzt je nachdem es die Beziehung der darin ausgesprochenen Gedanken und der Zweck der Deutlichkeit verlangt. — Nicht minder kommt hier der häufige Mangel an Conjunctionen und der öftere Gebrauch mehrdeutiger Verbindungspartikeln [4]) in Betracht. Wo dieses der Fall ist, soll der Paraphrast dafür sorgen daß das logische Verhältniß der Theile des Textes zu einander klar werde. Zu diesem Zwecke sind die mangelnden Conjunctionen, wenn nicht etwa der Autor absichtlich des größern Nachdrucks wegen oder weil er im Affecte sprach die Form des Asyndeton gebrauchte, gehörig zu

---

[1]) Z. B. Luc. 11, 11 Ap. Gesch. 19, 34 Galat. 2, 6 u. a.

[2]) Z. B. Joh. 1, 38. 21, 8 Ap. Gesch. 1, 15 u. a.

[3]) Z. B. Röm. 1, 1—7

[4]) Hieher sind vorzugsweise die sehr häufig vorkommenden Partikeln et und quia oder quoniam der Vulgata, so wie die ihnen im hebräischen und griechischen Grundtexte entsprechenden Partikeln zu zählen. Die Erstere deutet sehr häufig nur den Zusammenhang überhaupt an ohne die Art des logischen Nexus selbst bestimmt zu bezeichnen Die Andere ist nur dort eine wirkliche Causalpartikel wo sie sich in ihrem Contexte mit nam oder enim ersetzen läßt, außerdem vertritt sie in der Regel die Stelle eines bloßen Anführungszeichens der folgenden directen Redeform.

ersetzen, die polysemen Partikeln aber mit solchen zu vertauschen, die dem Contexte, der Absicht und der Denkweise des Autors gemäß den von ihm ausgesprochenen Gedanken und das Verhältniß der Theile desselben zu einander genau bezeichnen. — Auch zu lange und verwickelte Perioden sind wo sie der Deutlichkeit Abbruch thun zur Beförderung derselben in kürzere Perioden aufzulösen.

e) Wird irgendwo der Zusammenhang des Textes zum Nachtheile der Deutlichkeit durch die häufig wiederkehrende directe Redeform verschiedener Personen vielfach unterbrochen oder gehemmt, so kann der Paraphrast durch wenigstens theilweise Umwandlung dieser directen Redeform in die indirecte dem Nachtheile begegnen. Doch hat er sorgfältig darauf zu achten daß er dieses nicht am unrechten Orte, nicht zum Nachtheile der darin liegenden Charaktermerkmale der redenden Personen oder des Gewichtes ihrer Worte thue*).

f) Nicht selten ist der Text auch deßhalb nicht genug verständlich weil die Absicht, das Motiv, die Veranlassung der Reden die er enthält oder der Handlungen die er erzählt unbekannt ist. In diesem Falle ist es Pflicht des Paraphrasten seine Leser oder Hörer mit diesem Motive, dieser Absicht oder Veranlassung deren Kenntniß er sich selbst aus zuverlässiger historischer Mittheilung oder auf richtigem exegetischen Wege erworben hat bekannt zu machen und zu diesem Behufe darauf abzielende Bemerkungen dem Texte selbst so einzufügen daß sein Zusammenhang hiedurch nicht leide.

g) Enthält der Text solche Stellen die mit andern Bibelstellen in scheinbarem Widerspruche stehen und hat der Paraphrast die gegründete Besorgniß daß seine Leser oder Hörer dadurch beunruhigt oder zu irrigen Meinungen veranlaßt werden

---

*) So würde z. B. Das Charakteristische und Lebendige, welches Joh. 9 in den directen Reden des geheilten Blindgebornen zuerst den Bekannten, dann wiederholt den Pharisäern gegenüber so wie in der directen Rede seiner den Pharisäern antwortenden Aeltern liegt, gewiß größtentheils verschwinden wenn der Paraphrast statt die directe Redeform beizubehalten die indirecte anwenden würde.

könnten so soll er nicht unterlassen die in diesen Stellen enthaltenen Gedanken des Autors in einer solchen Weise darzulegen daß der Schein des Widerspruches von selbst entfällt, wobei er übrigens nicht nöthig hat auf einen solchen scheinbaren Widerspruch erst aufmerksam zu machen.

Diese in Beziehung auf die Treue sowohl als auf die Deutlichkeit aufgestellten Regeln sind bei Abfassung der Paraphrase zu befolgen, möge diese nun dem jedesmaligen Bedürfnisse gemäß im einfachen oder im oratorischen Style verfaßt werden, möge sie sich über ganze Bücher der h. Schrift oder nur über einzelne Abschnitte derselben wie es z. B. die sonn- und festtäglichen Evangelien- und Epistolarperikopen sind ausdehnen.

Soll eine einzelne Perikope paraphrastisch erläutert werden, so hat der Paraphrast außerdem noch darauf zu achten daß er einen passenden Eingang voranschickt, worin der Leser zum leichtern Verständnisse des Textes überhaupt disponirt oder worin für irgend einen Textestheil insbesondere, dessen Erläuterung im Verlaufe der Paraphrase selbst einen unverhältnißmäßig großen Raum erfordern würde, das nöthige Licht vorbereitet werden kann. Zu diesem Zwecke kann sich dieser Eingang mit der Veranlassung, den Motiven, der Absicht der im Texte dargestellten Handlung oder Rede beschäftigen; er kann ferner besonders wo die Perikope didaktischen Inhaltes ist ihren innern Zusammenhang mit dem vorangehenden Texte, ihr Verhältniß zum Zwecke des ganzen Buches oder der ganzen Rede deren Theil sie ist besprechen; er kann auch den Charakter jener Person die in der Perikope spricht oder handelt und ihre auf den Inhalt der Perikope bezüglichen Verhältnisse beleuchten *).

*) Wäre z. B. die Perikope Joh. 1, 19 — 27 zu paraphrasiren so könnten im Eingange etwa die folgenden, die Person, das Amt des Täufers und den Erfolg desselben betreffenden Gedanken zweckmäßig durchgeführt werden: a) Schon im A. B. war vorhergesagt daß dem Messias ein Vorläufer vorangehen werde um das Volk auf dessen Empfang gehörig vorzubereiten. (Hier könnten zugleich die bezüglichen Prophetenstellen angeführt werden). b) Dieser erschien in der Person Johannes des Täufers (Luc. 1, 15 — 17 v. 76—78 und 3, 20). c) Seine diesem Amte entsprechende Lebensweise

Sollte es dem Paraphrasten nicht möglich sein Alles was im Texte der Erläuterung bedarf inner den Gränzen der Paraphrase zu erläutern, so wird er wohl zu Scholien oder erklärenden Anmerkungen die er seiner Paraphrase anhängt Zuflucht nehmen müssen. Je weniger er jedoch eines solchen Nothbehelfes bedarf desto gelungener wird bei übrigens genauer Befolgung der angegebenen Regeln seine Paraphrase genannt zu werden verdienen.

III.

Aus dem unter n. I und II Gesagten ist unschwer zu ersehen daß wie oben am Schlusse des Einganges nur flüchtig bemerkt wurde bei der Abfassung der Paraphrase wenn sie gelungen genannt werden soll ganz eigenthümliche und zugleich nicht geringe Schwierigkeiten aus eben dem Grunde zu bekämpfen und zu überwinden sind weil sie die Form einer Umschreibung des Textes einhalten soll.

---

und seine Reden hatten so große Wirkung daß große Massen Volkes zu ihm kamen, seine Ermahnungen befolgten und sogar geneigt waren ihn für den Messias selbst zu halten (Matth. 3, 1 4—12 Luc. 3, 15). d) Dieser Erfolg machte den hohen Rath der Juden aufmerksam, auf das Ansehen des Johannes eifersüchtig und um das eigene Ansehen, die eigene Macht besorgt und zwar um so mehr da viele Mitglieder derselben sich von jenem Hochmuthe beherrschen ließen der die Quelle vieler Uebel ist und bei ihnen insbesondere auch die Hauptquelle ihrer spätern Widersetzlichkeit und Ungerechtigkeit gegen Christus war. Darum schickten sie eine feierliche Gesandtschaft die aus Priestern und Leviten bestand an ihn, damit er vor diesen erkläre wer er sei und was er bezwecke. — Hiemit wäre der Leser oder Hörer auf den rechten Weg zum Verständnisse der Gesammtperikope geleitet. Insbesondere wäre dadurch das Motiv jener Sendung angezeigt und für die Bedeutung der in V. 23 enthaltenen Antwort des Johannes welche die Abgesandten nicht gehörig beachteten oder beachten wollten das nöthige Licht in Voraus gegeben. Auch wäre darin der in V. 19 gebrauchte Ausdruck Judaei gehörig erklärt; denn nicht Juden überhaupt, sondern nur solche wie es die Mitglieder des hohen Rathes waren hatten die Macht solche Gesandte mit Aufträgen abzuschicken. Bei einem auf solche Weise gestalteten Eingange würde es dann nicht nöthig sein in der eigentlichen Paraphrase der Erläuterung irgend eines Theiles der Perikope einen unverhältnißmäßig groß n Raum zum Nachtheile der Uebersichtlichkeit des Ganzen zu widmen.

Es ist schwierig die nöthigen Erläuterungen dem Contexte der Rede die verdeutlicht werden soll auf solche Weise einzufügen, sie mit dem Texte in ein compactes Ganzes so zusammenwachsen zu lassen daß der Fluß der Rede durch sie nicht gehemmt, der Zusammenhang ihrer einzelnen Theile nicht gestört oder gar zum Nachtheile des ursprünglichen Sinnes geändert werde. Es ist dieses ungleich schwieriger als das Verständniß des Textes durch einzelne außer seinen Gränzen angehängte Anmerkungen zu fördern. Die Wahrheit dieser Behauptung bezeugen thatsächlich manche der vorhandenen paraphrastischen Werke über die h. Schrift welche neben vielem Gelungenen mitunter doch auch mehr oder weniger des Unvollkommenen enthalten.

Um diese Schwierigkeiten leichter zu bezwingen und in paraphrastischen Arbeiten schneller zu einem höhern Grade der Vollkommenheit zu gelangen ist fleißige Uebung nothwendig. Diese wäre zuerst an kürzern und an minder undeutlichen, dann an längern und an dunklern Stellen der h. Schrift vorzunehmen. Dabei dürfte die folgende Art des Verfahrens sehr zweckmäßig sein. Der Paraphrast, der übrigens den wahren Sinn des Textes bereits erfaßt haben muß, vergleiche eine oder die andere der vorhandenen Paraphrasen sorgfältig mit den oben angegebenen Regeln und prüfe sie genau an diesen, um in dieser Prüfung die Vorzüge die nachzuahmen so wie die Fehler und Mängel die zu vermeiden sind kennen zu lernen. Dann unternehme er eigene Versuche. Wenn er bei diesen die oben aufgestellten Regeln strenge befolgt und zugleich eine so umfassende Sprachkenntniß und Gewandtheit des Styles besitzt daß ihm jedesmal der passendste Ausdruck und die am besten entsprechende Redeform zu Gebote steht, so wird es ihm an gutem Erfolge hierin nicht fehlen.

Zum Behufe der erwähnten Uebung in der Vergleichung vorhandener Paraphrasen mit den gegebenen Regeln mögen nun noch einige Beispiele folgen. Zuvor scheint es aber nicht ganz überflüssig zu sein die Nothwendigkeit einer doppelten Vorsicht bei der Beurtheilung solcher Paraphrasen in Erinnerung zu bringen, damit dabei die ihrem Verfasser schuldige Billigkeit und Gerechtigkeit nicht

hintangesetzt werde. Erstlich ist der Standpunct der Bildung und des Bedürfnisses auf welchem er sich seine Leser dachte nicht außer Acht zu lassen. Dann ist es seiner Paraphrase besonders wenn sie sich über ein ganzes Buch oder über mehrere Bücher der h. Schrift ausdehnt nicht sogleich als ein Mangel zu imputiren wenn irgend eine Stelle nicht genügend erläutert erscheint, indem der Verfasser derselben diese Erläuterung zu geben nur deßhalb unterlassen haben kann weil er voraussetzte daß der Leser auf das Verständniß dieser Stelle durch die Lectüre der vorangehenden Paraphrase desselben Buches oder anderer Bücher der h. Schrift hinreichend vorbereitet sei.

a) Paraphrase über I. Corinth 1, 10—18 von Desiderius Erasmus Roterodamus *).

v. 10. Hactenus dictum est, de quibus vobis gratuler et in quibus cupiam vos vestri similes esse, et in quibus vos usque progredi velim. Nunc accipite, quid in quibusdam vestrum desiderem, quidque mutatum oporteat, et in quo magnopere velim ut vestri dissimiles sitis. Non est opus ut doceam, quid deceat professionem vestram, quod ipsi non ignoratis. Tantum obtestor, fratres carissimi, per nomen Domini nostri Jesu Christi, quod optimo jure sacrosanctum est omnibus illi semel initiatis, ne vestra concordia foedis dissidiis scindatur, sed animis pariter ac linguis consentiatis, ut vere sitis unum corpus membris omnibus inter se cohaerentibus integrum. Mundana sapientia dogmatis et placitis variis discinditur, et hinc familiarum ac sectarum aeterna certamina. Christianae philosophiae eadem apud omnes sunt dogmata, neque novit istos sectarum et opinionum humanarum rivulos. Unus est omnium praeceptor et auctor. Proinde par est, ut, quemadmodum animorum consensu junguntur huic initiati philosophiae, ita temperent a

*) Um Raum zu ersparen ist der Text selbst nicht beigefügt worden. Die nöthige Vergleichung desselben mit der Paraphrase kann der Leser ohnehin unschwer veranstalten. Daß aber diese längere Paraphrase in ihrer ganzen Ausdehnung angeführt wird, dürfte der Zweck zu dem es geschieht so wie auch ihr Werth entschuldigen.

verbis, quae dissidium sonent. Intus dissentire impium est, verbis pugnare foedum.

v. 11 Ac ne me putetis haec vana suspicione colligere, delata sunt ad me per eos, quorum pietas et integritas fidem meretur. Nostis Chloën, religione spectatam feminam, nostis hujus, suae patronae non dissimiles familiares. Ab his, dum et vestris favent commodis et meis curis auxiliantur, accepi, inter vos esse contentiones, ceu factionibus quibusdam inter se concertantibus.

v. 12 Quid enim aliud sonant ista verba, quae passim inter vos audiuntur, dum, exempli gratia, hic dicit: „Ego sum Pauli", ille rursus: „Ego Apollo," alius: „Ego sum Cephae," alius: „Ego sum Christi?" Quid? annon haec factionum et sectarum sunt nomina? Sic ex his, qui stultam hujus mundi sapientiam sectantur, alius Pythagoram, alius Platonem, alius Aristotelem, alius Zenonem, alius Epicurum, alius alium auctorem jactat, et pro suo quisque cum alio belligeratur.

v. 13 Nobis unicus est auctor, eadem placita, idem scopus, et unde ista nominum varietas? Num sectus est Christus et a se ipso dissidens? Cur hujus professionis gloriam, quae tota uni illi debetur, partimur in homines, ex ministris auctores facientes? Cui debetis innocentiam, nonne ei, qui lavit vos suo sanguine? Cur igitur aliud nomen praetexitur, quam ejus, cujus est beneficium? An Paulus pro vobis crucifixus est? ut ita loquar docendi gratia. Si soli Christo debetis hoc beneficium omnes, et ex aequo debetis, quandoquidem pariter mortuus est pro omnibus, cur diversorum hominum titulos vobis adsciscitis, velut illis tribuentes, quod uni Christo acceptum fieri oportuit? Per baptismum inserimur Christo et ejus nomine baptizamur, unde vis omnis baptismi proficiscitur?

v. 14 Qui vero convenit, Pauli vos dici potius quam Christi cum non Pauli nomine sed Christi nomine sitis baptizati? Si per hanc occasionem gloria, quae Deo debetur, hominum nominibus vindicatur, gratias ago Deo, quod neminem vestrum baptizarim, praeter Crispum et Cajum, qui, ni fallor, nihil

hinc arrogant sibi gloriae, et me ministrum agnoscunt, Christum auctorem.

v. 15 Quodsi complures baptizassem, fieri poterat, ut existerent, qui se pro Christianis Paulinos appellari vellent.

v. 16 Verum interim succurrit, quod Stephanae familiam baptizarim. Praeterea non satis commemini, si quem alium baptizarim. Magis eorum memini, quae ad rem pertinent.

v. 17 Minimum est in baptismo, quod ab homine confertur. Solemnia verba quivis proferre potest. Volentem ac promtum aqua tingere, tum proclive est, tum etiam tutum. Verum efficaci sermone a vitiis, quibus diutissime jam assuevit, a patriis ritibus et institutis in longe diversam et religionem et vitam hominem traducere, idque non sine magno capitis tui periculo, id vero munus est Apostolico viro dignum. Hinc erat justior gloriandi causa, si fas esset nobis quidquam vindicare. Non quod improbem baptismum, sed quod potiora praeferam, praesertim cum hoc potissimum mihi sit delegatum. Nec enim Christus ideo destinavit mihi hanc delegationem apud gentes, ut baptismi tantum minister essem, sed ut meo praeconio nominis illius gloriam illustrarem apud omnes, et quam plurimes per evangelicam doctrinam illi adjungerem. Etiamsi ne hic quidem est; quod humano more glorier. Neque enim id fieri voluit humanae sapientiae facundiaeve praesidiis, quibus nihil hujusmodi praestari poterat, sed incomposito simplicique sermone rem tam arduam geri voluit, ut tota laus facti Deo transscribatur, cui placuit per contemtam et ignominiosam Christi crucem innovare mundum universum.

v. 18 Humilis et abjecta res videbatur Christi crux, sed haec humilitas vincit omnem mundi celsitudinem. Stulta quaepiam et indocta res videtur sermo rudis et inconditus, quo Christum praedicamus cruci affixum et in cruce mortuum. Sed quibus tandem ita videtur? Nimirum iis qui pristinis excoecati vitiis, non audiunt intus sermonem evangelicum, et ideo pereunt, eo rejecto, unde poterat salus obtingere. Caeterum ii, qui salutem aeternam hinc consequentur, profecto sentiunt

non esse rem imbecillam, sed omnibus humanis praesidiis efficaciorem ac prorsus a Deo profectam.

Abgesehen von der Diction die in dem Verfasser einen mit den Schriften der Classiker wohlbekannten Mann erkennen läßt, muß zugestanden werden daß diese Paraphrase den oben angeführten Regeln trefflich entspricht.

Sie ist treu in Bezug auf den Inhalt des Textes, treu auch hinsichtlich der Form und zwar hinsichtlich aller hieher bezüglichen unter n. II 2 a. b. c angegebenen Bedingungen.

Was die Eigenschaft der Deutlichkeit betrifft, so ist ebenfalls allen auf diese bezüglichen Regeln die hier der Natur des Textes gemäß in Anwendung zu bringen waren vollkommen entsprochen. Ausdrücke, die einer Erklärung bedurften, sind durch deutlichere ersetzt oder umschrieben wie: schismata, eodem sensu, eadem sententia in *v.* 10; qui sunt Chloës *v.* 11, das etwas störende unusquisque vestrum *v.* 12 evangelizare *v.* 17, dann verbum crucis, pereuntibus, qui salvi fiunt, est; *v.* 18 — Nicht minder ist das Gewicht und die Bedeutung ganzer Sätze gehörig hervorgehoben wie z. B. mit dem ersten Satze *v.* 10, dann mit den Sätzen des *v* 13 und dem letzten Satze *v.* 18 geschah. Eben so trefflich ist dem Mißverständnisse des *v.* 14 und des ersten Satzes in *v.* 17 vorgebeugt. Ganz dem Charakter des Apostels gemäß ist bei *v.* 11 die beigefügte Motivirung der Verläßlichkeit der ihm gebrachten Nachricht über den Zustand der Gemeinde zu Corinth, so wie die Angabe der Absicht derjenigen die ihm diese Nachricht brachten; denn im entgegengesetzten Falle hätte der h. Paulus in Folge dieser Nachricht gewiß nicht so geschrieben wie er in dieser Perikope schrieb. So wie endlich die Anknüpfung dieser Perikope an die vorangehende bei *v.* 10 volle Anerkennung verdient, so muß auch die Vermittelung des Zusammenhanges der einzelnen Verse und Sätze ihrer Deutlichkeit und Richtigkeit wegen als gelungen bezeichnet werden.

Die bei *v.* 12 vorkommende Hindeutung auf die philosophischen Schulen des Alterthums mag ihren Grund mit darin haben daß der

Verfasser gebildete, in der Geschichte bewanderte Leser zunächst vor Augen hatte.

So lobenswerth und instructiv diese und überhaupt die Paraphrase des Erasmus in der Regel ist, so darf doch ihre Benützung nicht ohne alle Prüfung und Vorsicht geschehen. Nicht überall ist es ihm gelungen vollkommen richtige Erläuterungen des Textes zu geben. Ein Beispiel möge als Beleg für diese Bemerkung dienen. Nach Matth. 16, 13 fragte Jesus seine Jünger in der Gegend von Cäsarea Philippi: „Quem dicunt homines esse filium hominis?" Hier ist es allerdings Sache des Paraphrasten durch Angabe der Absicht dieser Frage dem Leser das volle Verständniß des Textes zu erleichtern. Auch Erasmus thut dieses und zwar mit den dem citirten Texte vorangeschickten Worten: „voluit periculum facere, quantum profecissent discipuli ex tot sermonibus auditis, ex tot „miraculis conspectis, et an aliquid sublimius de ipso sentirent „quam vulgus. Percontatur igitur illos dicens: Quem dicunt „etc." Muß man nun bei Erwägung der Worte „voluit periculum „facere, quantum . . . . et an . . . ." nicht denken, Christus habe nach des Paraphrasten Ansicht diese Frage in der Absicht gestellt um Etwas zu erfahren was er früher nicht wußte? Hat Erasmus nicht diese sondern eine andere Ansicht aussprechen wollen, so hat er sich was er sonst nicht zu thun pflegt sehr undeutlich und unpassend ausgedrückt. Diese Ansicht hätte er aber gewiß nicht ausgesprochen wenn er sich in demselben Momente erinnert hätte, daß man auch wohl in anderer Absicht als um Unbekanntes zu erfahren Fragen stellen könne, wenn er ferner zugleich bedacht hätte daß der hier Fragende eben derselbe ist, von dem es Joh. 2, 24. 25 heißt: „eoquod „nosset ipse omnes, et quia opus ei non erat, ut quis testi- „monium ei perhiberet de homine; ipse enim sciebat, quid „esset in homine", welche Worte doch Erasmus selbst auf folgende Weise richtig erklärt: „eoquod ipse nosset omnium tacitas „cogitationes, nec opus haberet, ut quispiam apud ipsum testi- „ficaretur de homine; ipse enim, quem nihil fugiebat, ex „sese sciebat, quid lateret in recessu cordium uniuscujusque."

b) Paraphrase über Galater 4, 1 — 5 von Bernardinus a Piconio.

v. 1. 2 Addo autem dictis supra (3, 24. 29), quod quamdiu haeres infans est, nulla re differt a servo, quamvis haereditatis jure sit bonorum dominus; sed sub tutoribus et procuratoribus est, quorum arbitrio ipse regitur et haereditaria ejus bona administrantur, donec veniat tempus a patre in testamento praescriptum, vel jure definitum.

v. 3 Ita et nos Judaei, cum essemus haeredes quidem Abrahae, sed parvuli, rudes, et imperfecti tum intellectu tum affectu, et sicut pueri de Deo carnaliter sapientes, — serviebamus timore servili, quo continebamur in officio, sub lege Mosaica, quae mundo data fuit quasi alphabetum et prima verae pietatis elementa.

v. 4. 5 At postquam venit finis illius minorennitatis, et impletum est tempus a Patre praefixum, ut haereditatem Abrahae promissam reciperemus, misit Deus in terras unigenitum filium suum, factum ex substantia mulieris et de ipsa natum, sponte sua legi Mosaicae subditum, ut nos Judaeos legi subditos, ab obligatione et servitute legis redimeret, et Judaeos pariter et gentiles, filios hominum, faceret filios Dei, seu ut adoptionem filiorum Dei, in Adamo perditam et Abrahae filiis promissam, reciperemus.

Auch diese Paraphrase entspricht fast durchgängig den oben angegebenen Regeln, wie man sich bei genauerer Betrachtung der Erklärungen des *v.* 2, dann des parvuli und elementis mundi in *v.* 3, des plenitudo temporis *v.* 4 und des *v.* 5 überzeugen kann. Nur möchte man wünschen daß in der Erklärung des *v.* 4 der Sinn der eigenen Worte des Paraphrasten „ut haereditatem Abrahae promissam reciperemus" durch ausdrückliche Erwähnung des Verhältnisses der Christen zu Abraham und zu der ihm gewordenen göttlichen Verheißung, dann der Worte „filium suum, factum ex substantia mulieris" mit Berücksichtigung des secundum carnem Röm. 1, 3 deutlicher entwickelt wäre.

c) Paraphrase über Matth. 16, 13—20 von Dominik Brentano.

V. 13 „Auf eben dieser Reise von Galiläa nach Jerusalem kam Jesus nach Cäsarea, im Gebiete des Fürsten Philippus, wo er sich einige Zeit aufhielt, weil er nicht eher als am Osterfeste in Jerusalem eintreffen wollte. Um seine Jünger zum Nachdenken und zur Aufmerksamkeit auf die echte Kenntniß seiner Person zu leiten fragte er sie einmal: „Was höret ihr von mir sagen? Für was halten mich die Leute, mit denen ihr etwa umgehet?"

V. 14. 15 Die Jünger sagten ihm die verschiedenen Meinungen des Volkes, mit deren Widerlegung aber sich Jesus nicht aufhielt, weil die Jünger keinen Theil daran hatten; sondern er lenkte die Frage sogleich auf ihre eigene Meinung. „Und ihr," versetzte er, „was sagt ihr von meiner Person? Wer bin ich?"

V. 16 Vermuthlich dachten im Herzen alle gleich; aber nur Petrus nahm das Wort und antwortete mit seiner gewöhnlichen Freimüthigkeit im Namen aller: Du bist der Gesalbte des Herrn, der Sohn Gottes des Lebendigen. Er sprachs mit der Freude, welche die Ueberzeugung einer so großen Wahrheit einem so lebhaften Jünger ins Gesicht drücken mußte und

V. 17 Jesus belohnte dieses vortreffliche Bekenntniß auf eine Art, die auch für die übrigen Jünger lehrreich und ermunternd war. „Glücklich bist du Simon, Jonas Sohn! denn was du sagst, das hat dich nicht jene irdisch sinnliche Denkart (die noch Viele von mir hegen) sondern mein himmlischer Vater gelehret."

V. 18. 19 „Ich sage dir nun auch, daß du ein Felsenmann bist und auf diesem Felsen will ich meine Gemeine (die Kirche) anlegen, welche so dauerhaft werden soll, daß keine, auch die Gewalt der mächtigsten Feinde nichts wider sie soll vermögen können: und dir werde ich die Schlüssel (d. i. alle nöthige Vollmacht) geben, den Eingang in das Reich des Messias zu eröffnen, und alles, was du hier auf Erden bindest, soll auch im Himmel gebunden sein; und was du auf Erden auflösest, soll auch im Himmel aufgelöset sein."

V. 20 Weil aber die allgemeine Bekanntmachung seiner Würde damals noch manchem Mißbrauche hätte unterworfen sein können und Vieles erst vorhergehen mußte, auch die Begriffe der Jünger selbst noch sehr mangelhaft waren, so verbot er ihnen in Gegenwart Anderer zu reden, daß er der Messias wäre." —

Zur richtigen Schätzung dieser Paraphrase werden die folgenden Bemerkungen genügen.

Schon der Styl ist nicht ganz entsprechend. Statt glücklich z. B. in V. 17 wäre passender selig, der Ausdruck: nichts in V. 18 stört die Construction. Die scholienartigen Parenthesen waren zu vermeiden.

Geht man aber auf den Inhalt selbst ein so sind bei V. 14 die Meinungen des Volkes in Bezug auf die Person Jesu nicht einmal angeführt viel weniger erklärt, der Verfasser behalf sich mit einer flüchtigen Anmerkung die er unter den Text setzte. Freilich war es hier nicht so leicht diese Meinungen sammt der nöthigen Erläuterung dem Contexte einzufügen *). Eben so ist der höchst wichtige aber

---

*) Dieses könnte mit Beibehaltung des Evangelisten als des Redenden etwa so geschehen:

V. 14 „Es gab aber zu jener Zeit Manche, die da glaubten in der Person Jesu sei der von ihnen seiner Heiligkeit des Wandels wegen hochgeachtete Täufer Johannes, der auf des Fürsten Herodes Befehl wegen seiner Freimüthigkeit enthauptet worden war, in das Leben zurückgekehrt. Andere erwarteten die Rückkunft des wegen seines einst bewiesenen Gotteseifers hochgeschätzten Propheten Elias in diese Welt, indem sie eine auf Johannes den Vorläufer des Herrn bezügliche Prophetie des Malachias nicht gehörig verstanden. Als sie nun sahen mit welch hohem Eifer Jesus das Licht wahrer Gotteskenntniß verbreitete, das Feuer echter Gottesliebe durch Wort und Beispiel in den Herzen entzündete, glaubten sie den wiedererschienenen Elias in ihm leibhaft zu erblicken. Wieder Andere faßten besonders die aufopfernde Liebe und Geduld Jesu ins Auge und meinten in ihm den in das Leben zurückgekehrten Propheten Jeremias zu sehen den einst ähnliche Tugenden zierten. Andere endlich fühlten sich bei Betrachtung des Wandels und des Wirkens Jesu bewogen zu denken, er sei kein gewöhnlicher Mensch, er müsse Gott näher stehen als Andere, in ihm müsse überhaupt etwas Höheres gesucht werden, es müsse in seiner Person irgend einer der Pro-

auch zugleich schwierige V. 19 so gut als gar nicht erklärt. Und bei V. 20 könnte der Leser den Paraphrasten mit vollem Rechte fragen, welche Mißbräuche, was für vieles und welche Begriffe der Jünger er eigentlich meine.

Der ungenauen und unrichtigen Erklärungen gibt es nicht wenige. Gleich im Anfange ist das „nach Cäsarea" unrichtig; der Text spricht von der Gegend dieser Stadt. Noch mehr muß es auffallen, wie Jesus auf einer vom Verfasser ohne Grund supponirten Reise nach der von Galiläa südlich gelegenen Hauptstadt Jerusalem zu dem nördlich von Galiläa gelegenen Cäsarea kommen konnte. Ging er in die Gegend dieses Cäsarea blos aus dem Grunde um wie der Paraphrast weiter sagt erst zum Osterfeste und nicht etwa früher nach Jerusalem zu kommen, so hatte er eigentlich gar keinen Grund schon jetzt Galiläa zu verlassen und gegen Cäsarea zu gehen, er konnte den rechten Zeitpunct füglich auch in Galiläa abwarten. Der Paraphrast beweist hier daß er nicht tief genug sah und den wahren Grund nicht erkannte. Es war folgender: Jesus hatte in Galiläa, wo fast ununterbrochen viele Menschen theils in guter theils in feindseliger Absicht zu ihm kamen, bereits kaum Eine Gelegenheit mehr mit seinen Schülern abgesondert und ungestört sich zu besprechen, wie dieses die im Texte vorangehenden Erzählungen bezeugen. Um dieses zu können entfernte er sich aus Galiläa und ging in die Gegend von Cäsarea wo er dem Namen und Rufe nach wohl ohne Zweifel schon bekannt, der Person nach aber unbekannt oder doch wenig bekannt war. Im entgegengesetzten Falle würde er wohl den Befehl den er V. 20 den Jüngern gab kaum gegeben haben. Was und warum beabsichtigte er aber hier insbesondere mit ihnen zu verhandeln? Er wollte sie im Glauben an seine Person und Würde befestigen damit sie zur Zeit der

---

pheten der Vorzeit wiedererschienen sein. Daher antworteten die Jünger: Die Einen halten dich für Johannes den Täufer, Andere für Elias, wieder Andere für Jeremias und Andere für einen der Propheten überhaupt." So wäre die Erläuterung dem Texte vorangeschickt. Wohl ist sie etwas länger, allein das ist wo man nicht mit Scholien nachhelfen will oder kann (wie z. B. bei mündlicher Erklärung) unvermeidlich.

schweren Versuchung während seines Leidens und Todes in diesem Glauben beharren. Zeuge dessen ist der Inhalt dieser Perikope in Verbindung mit der in V. 21 folgenden Vorhersagung seines Leidens, so wie auch die im nächsten Capitel erzählte Verklärung des Herrn deren nächster Zweck (nach 17, 9) dieselbe Befestigung der Apostel in ihrem Glauben war. Von diesem Standpuncte aus ist die Bedeutung der Fragen V. 13 und V. 15 zu beurtheilen. Die erste sollte nur Anlaß geben zur zweiten; diese zweite aber sollte den Aposteln Gelegenheit bieten offen und aufrichtig ihre Ueberzeugung auszusprechen theils damit sie darin durch den Herrn bestärkt würden, theils damit später die Erinnerung an dieses offene freiwillige Bekenntniß und an die Motive desselben dazu beitrage sie in ihrem Glauben zu erhalten. Das vos autem dieser zweiten Frage gibt unser Paraphrast bloß mit „Und ihr"; viel besser behandelt diese Stelle Erasmus in den Worten. „Vos inquit quos oportet me rectius nosse"... Mit diesem vos autem stellt Christus die Apostel dem früher erwähnten Volke gegenüber mit der durch das autem zugleich angedeuteten Voraussetzung daß sie eine andere, vollkommenere Meinung von ihm hegen müssen da sie viel mehr Gelegenheit hatten ihn kennen zu lernen. So wie hier die Verbindung des V. 15 mit V. 14 nicht erläutert ist so finden wir auch den Zusammenhang des V. 18 mit V. 17 nicht gehörig beleuchtet. Die Worte caro et sanguis (V. 17) werden durch „irdische sinnliche Denkart" nur einseitig erklärt, wie es auch bei Erasmus der Fall ist der sie wieder mit, „affectus humanus" erläutert; beides zusammengefaßt gibt den vollen Begriff.

Diese Bemerkungen, denen noch manche ähnliche beigefügt werden könnten, werden genügen um bei der Benützung der Paraphrasen Brentano's große Vorsicht zu empfehlen.

Dr. und Prof. Kozelka.

8.

Kann der protestantischen Nachtrauung einer gemischten Ehe von Seite der Kirche Statt gegeben werden?

Diese Frage wird veranlaßt durch den Erlaß des hohen k. k. Cultusministeriums vom 19. März 1850 kraft dessen „die Einsegnung gemischter Ehen durch den evangelischen Seelsorger jederzeit Statt finden könne, sobald der Eheabschluß durch die Einwilligungserklärung vor dem katholischen Seelsorger, sei es unter dessen passiver Assistenz oder unter Ertheilung der kirchlichen Einsegnung nach katholischem Gebrauche, vor sich gegangen ist und die Brautleute sich darüber mit dem Matrikelscheine ausgewiesen haben."

So erklärlich dieser hohe Ministerialerlaß aus dem von der Staatsregierung ausgesprochenen Grundsatze der Gleichberechtigung der nicht katholischen Confessionen mit der Kirche sein mag, so muß doch die Frage aufgeworfen werden: ob denn eine solche durch die Staatsregierung zugestandene protestantische Nachtrauung einer gemischten Ehe auch von Seite der Kirche zulässig erscheine. Es scheint mir diese Frage mit Nein beantwortet werden zu müssen. Denn da dem Protestantismus die Eheeinsegnung durch die Diener seiner Bekenntnisse als ein wesentlich religiöser Act gilt, so kann der katholische Ehetheil, dem eine Segnung von Seite eines Häretikers nicht nur res nullius valoris sondern ob der schlechthin zu vermeidenden communio in sacris ganz und gar verwerflich sein muß, unmöglich vor den Diener des nichtkatholischen Bekenntnisses treten ohne sich mit den offenbarsten Grundsätzen seines Glaubens in Widerstreit zu setzen und dieselben thatsächlich zu verläugnen. Darum hat die Congregatio s. officii durch Decret vom 19. November 1672 ausdrücklich entschieden: der Katholik welcher seine eheliche Verbindung von einem protestantischen Religionsdiener als solchem einseg-

18 *

nen lasse, mache sich einer schweren Sünde schuldig *). Wenn es in dieser Entscheidung des apostolischen Stuhles heißt: nur dann könnten katholische Brautleute ohne zu sündigen sich von einem nichtkatholischen Diener nachtrauen lassen wenn derselbe in der Eigenschaft eines Staatsbeamten fungire, so hat später P. Benedict XIV. in seiner Constitutio „Inter omnigenas" vom 2. Februar 1744 an die Geistlichkeit und das Volk von Serbien einen türkischen Kadi in diesem Stücke auf ganz gleiche Linie mit den nichtkatholischen Pastoren gestellt **).

Daß diese Entscheidungen des apostolischen Stuhles eben so sehr gegen die Nachtrauung einer gemischten, wie einer rein katholischen Ehe durch einen protestantischen Religionsdiener gehen, liegt auf der Hand; denn was die Kirche an zwei Gliedern als Sünde verdammen muß, das kann sie Einem gegenüber nicht als erlaubt erklären.

Da nun aber das österreichische Gesetz weder die Eheerklärung

---

*) »Catholici, qui matrimonio juncti sunt coram parocho et testibus catholicis, in pluribus locis (ita invaluit consuetudo) solent coram ministro haeretico seu protestante rursus conjungi ad evitanda gravia damna, neque potest consuetudo haec a Clero corrigi. Peccantne? Et quo peccato catholici sic denuo conjuncti coram ministro haeretico? Et quomodo se gerere debeat erga illos Ordinarius loci? Sacra congregatio respondit: Quatenus minister assistat matrimoniis catholicorum, uti minister politicus, non peccare contrahentes; ubi vero assistat ut minister addictus sacris, non licere, et tunc contrahentes peccare mortaliter et esse monendos.« Citirt von Benedict. XIV. in opere: de synodo dioeces. l. 6 c. 5 n. 4 Opp. tom. XII. Romae 1748 pag. 227

**) »Matrimonio autem a fidelibus contracto, iisdem minime permittimus, idem coram Caddi per procuratores turcico ritu renovare, nisi tamen muhametanus nuptiarum ritus sit mere civilis et nullam Mahumetis invocationem aut aliud quodcunque superstitionis genus includat. Etsi enim non per se ipsos sed per procuratores id peragant, nunquam tamen illius delicti insontes haberi debent, quod ipsorum auctoritate vel mandato committitur.« Bullar. Benedicti XIV. tom. I fol. Romae 1746 pag. 304

vor der weltlichen Obrigkeit nach der kirchlichen Trauung gebietet noch auch die nichtkatholischen Pastoren wenn vor ihnen eine Ehe geschlossen wird in der Eigenschaft als Civilbeamte fungiren sondern als Religionsdiener, so kann in Folge der genannten Entscheidungen Roms auch in Oesterreich der protestantischen Nachtrauung einer gemischten Ehe von Seite der Kirche nicht Statt gegeben werden.

Hiezu kommt noch daß die Gestattung der protestantischen Nachtrauung einer gemischten Ehe eine besondere Verfügung des römischen Stuhles zu eludiren scheint. Gregor XVI. hat nämlich laut Breve vom 22. Mai 1841 die materielle Präsenz oder passive Assistenz des katholischen Seelsorgers bei einer citra necessarias cautiones zu schließenden gemischten Ehe vorzüglich in Anbetracht dessen gestattet, damit dadurch die Schließung derselben vor dem nichtkatholischen Religionsdiener hintangehalten werde *). Läuft demnach die Gewährung einer Copulation gemischter Brautleute durch den protestantischen Pastor nach bereits geschlossener Ehe vor dem katholischen Seelsorger nicht offen gegen diese für Oesterreich besonders erflossene Anordnung des apostolischen Stuhles?

Aber es findet ja wie nicht seltene Beispiele lehren bei gemischten Ehen zwischen hohen Personen in der That eine doppelte Trauung sowohl nach dem katholischen als nach dem protestantischen Ritus Statt! Hierauf erwiedere ich einfach: Es geschieht freilich in der Welt gar Vieles was nach den Grundsätzen der Kirche nicht geschehen sollte und deßhalb nur in unzukömmlicher und unrechter Weise geschehen kann.

Dr. und Prof. Ginzel.

---

*) „Siquidem . . . in Ecclesiae utilitatem et commune bonum vergere posse agnoscatur si hujuscemodi nuptiae, quantumvis illicitae ac vetitae, coram catholico parocho potius quam coram ministro acatholico, ad quem partes facile fortasse confugerent, celebrentur: tunc etc. . . .

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

2.

Theologische Ethik. Von Richard **Rothe**, Prof. d. Theol. zu Heidelberg. Wittenberg 1845 Zimmermann. gr. 8. 2 Bde. (59 Bogen).

Wir bringen hier ein Werk zur Besprechung das bereits vor mehrern Jahren erschienen aber durch den mittlerweile eingetretenen Tod des Verfassers unvollendet geblieben ist, da in dem dritten und letzten Bande noch die Pflichtenlehre auszuführen gewesen wäre. Wir glauben jedoch für diese etwas verspätete Anzeige in der Bedeutsamkeit des Werkes selbst, ferner in dem Umstande daß die bereits vorliegenden Bände: 1. Güterlehre, 2. Tugendlehre weitaus das Meiste und Wichtigste desjenigen enthalten was für ein wissenschaftliches Referat ein Interesse bietet, eine hinreichende Entschuldigung zu finden. Die Bedeutsamkeit des Werkes erhellt schon daraus daß Rothe nach seinen eigenen Aeußerungen in demselben sein wissenschaftliches Glaubensbekenntniß vor der literarischen Oeffentlichkeit niederlegen wollte. Es ist aber auch in der auf das Entschiedenste ausgeprägten Gedankenrichtung dieses Schriftstellers ein bedeutendes geistiges Element der heutigen protestantisch-theologischen Wissenschaft vertreten, welches für den katholischen Theologen, namentlich bei der unabweisbaren Nothwendigkeit einer neuen wissenschaftlichen Begründung der christlichen Ethik, wenigstens ein negatives Interesse haben soll*).

Rothe selbst bezeichnet seinen Standpunct als den des theo-

---

*) Diesem negativen Interesse dient ein einläßliches Referat, wie z. B. das vorliegende, mehr als eine weitläufige Widerlegung. D. Re.

sophischen Bewußtseins und die gesammte in der Einheit dieses Bewußtseins zusammenzufassende Seinswirklichkeit bildet ihm den Inhalt der theologischen Ethik. Ehe aber die sittlichen Verhältnisse, Stimmungen und Handlungsweisen des zur Theosophie sich erhebenden Bewußtseins ausgeführt werden konnten, mußte der theosophische Standpunct selbst erst begründet werden. Diesem Zwecke ist die Einleitung gewidmet welche sowohl durch ihren Inhalt als auch durch ihren Umfang (Bd. I S. 1—204) zu einem constitutiven Haupttheile des so umfassende Intentionen verfolgenden Werkes geworden ist. Ja sie stellt sich als begründender Theil allen übrigen ausführenden Theilen des eigentlichen Systemes der Ethik zusammengenommen gleichberechtigt gegenüber.

Deßhalb will auch Referent seine Anzeige in eine Besprechung 1. des begründenden Theiles und 2. der ausführenden Theile eines Systemes zerfallen lassen dessen Inhalt die vom sittlichen Standpuncte aus beleuchtete Welt- und Gottesanschauung des Christenthumes sein soll.

Auf diese Weise mag es uns vielleicht gelingen ein faßliches Bild einer Gnosis zu geben in welcher der in rückläufiger, auflösender Bewegung begriffene Protestantismus bei dem zur Zeit des Valentinus cultivirten häretischen Neuplatonismus angelangt ist. Rothe nimmt diese zur ausgesprochenen Lehrmeinung der christlichen Kirche sich in Opposition setzende Stellung mit entschiedenster Bewußtheit ein. „Da keine besondere Kirche" heißt es S. 26 „sich selbst für die letzte halten darf und keine die vollendete Form der christlichen Gemeinschaft ist, so gehört gerade auch dieses daß ihre Entwickelung zugleich auch ihre allmälige Wiederauflösung ist mit zur Normalität ihres Zustandes." Und S. 24 „Erst wenn die Dogmen und die Dogmatik der Kirche die denkenden Kirchenglieder nicht mehr wissenschaftlich befriedigen, was immer ein Symptom davon ist daß die besondere Kirche bereits in den Proceß ihrer Wiederauflösung durch eine Metamorphose eingetreten ist, regt sich das Bedürfniß einer speculativen Theologie neben der Dogmatik." — „Die speculative Theologie muß ihrem Begriffe zu Folge heterodox sein." Demzufolge kann die Ethik die Dogmatik gar nicht zur Grundlage

haben. Ja Beide gehören nach Rothe ganz verschiedenen Hauptformen der Theologie an. Denn während die speculative Theologie in die Theologie im engern Sinne (Gotteslehre), in die Physik und Ethik sich gliedert, gehört die Dogmatik der historischen Theologie an und ist in jene Abtheilung derselben zu verweisen welche von ihm als die thetische oder positive bezeichnet wird und welche nach der exegetischen und kirchenhistorischen Abtheilung die dritte und letzte Stelle einzunehmen hätte.

Rothe bricht also ganz natürlich mit der Theologie insofern ihr Gebäude auf positiven Grundlagen aufgeführt ist, um an ihre Stelle die Theosophie zu setzen deren Anschauungen speculativ aus dem mit dem Selbstbewußtsein unzertrennlich verbundenen Gottesbewußtsein entwickelt werden sollen. Es gibt nach ihm zwei Wissenschaften die im höhern Bewußtsein des Ichs ihr Urdatum und den Ausgangspunct ihres Denkens haben: die Philosophie und die Theosophie. Jene wird aus dem Selbstbewußtsein, diese aus dem Gottesbewußtsein des denkenden Ichs entwickelt. Jede derselben hört mit dem auf womit die andere beginnt. Beide construiren das Universum (mit Einschluß Gottes) a priori. Die philosophische Speculation denkt und begreift dasselbe vermöge des Begriffes des Ichs, die theosophische vermöge des Begriffes Gottes. Die Theosophie geht wohl aus einem Zerfalle mit der kirchlich-dogmatischen Vorstellung nicht aber aus einer skeptischen Entleerung des Bewußtseins hervor; das fromme Bewußtsein ist sich seines reellen Objectes in innigster Unmittelbarkeit bewußt und redet aus einer „unbedingten Plerophorie" heraus.

Rothe hat wie man sieht den Schleiermacher'schen Standpunct aufgenommen um denselben nach der theologischen Seite weiter fortzubilden d. h. um über die mit dem kirchlichen Symbole noch kritisch sich vermittelnde Stellung Schleiermacher's hinaus zur reinen innerlichen Unabhängigkeit des aus eigener Intuition erzeugten religiösen Erkennens fortzuschreiten. Indessen bedarf diese religiöse Intuiton nach Rothe's Aeußerung doch auch eines Kriteriums für ihre Religiösität = Christlichkeit; die heilige Schrift ist ihm wie für alle theologische Gedankenbildung überhaupt so auch für die speculative

Theologie von welcher die Ethik ein constitutiver Theil ist, als der authentische Ausdruck des christlich frommen Bewußtseins in seiner ursprünglichen Reinheit und Fülle der unabweisliche Canon. Die Ergebnisse der an diesem Canon angeblich rectificirten religiösen Anschauungen wollen wir nun vorführen.

I.

Der begründende Theil des Systemes.

Die erste Aufgabe die Rothe sich setzte ist die Vorführung des der Ethik zu Grunde liegenden Gedankenzusammenhanges aus welchem der Begriff des Sittlichen gewonnen wird. „Wir müssen es versuchen (heißt es S. 45) vom theologischen Standpuncte aus zunächst die Theologie im engern Sinne des Wortes, und sodann die Kosmologie bis zu dem Wendepuncte hin speculativ zu construiren in welchem die letztere, weil sie zuerst Physik ist, über sich selbst hinausgeht, und in die Ethik (mit der die Kosmologie und das ganze System der speculativen Theologie überhaupt sich abschließt) umschlägt."

Dasjenige wovon ausgegangen wird ist das fromme Bewußtsein, näher das evangelisch-christliche fromme Bewußtsein welches in dieser seiner nähern Bestimmtheit nicht blos die gefühlsmäßige Ahnung des Göttlichen sondern zugleich den verstandesmäßigen Gedanken Gottes in sich hegt, zunächst jedoch und unmittelbar erst in der Form der Vorstellung die noch der dialektisch reinigenden Umsetzung in den speculativen Gedanken bedarf.

Diese dialektische Reinigung wird durch die Inadäquatheit zwischen dem Inhalte und der Form der unmittelbaren Vorstellung von Gott veranlaßt. Gott wird als der Absolute gedacht, es knüpft sich aber an diesen Gedanken des Absoluten zugleich der Gedanke an eine Vielheit besonderer positiver Bestimmungen, welche, weil sie nicht als von Gott gesetzte Bestimmtheiten und nicht als mit einander innerlich vermittelte sondern nur neben einander bestehende Bestimmtheiten gedacht werden, mit dem Gedanken des Absoluten selbst in Widerspruch treten. Die wahre Grundbestimmtheit, an welcher in diesem durch die zu läuternde Vorstellungsform veranlaßten Wider-

spruche festgehalten werden muß, ist die Absolutheit, Unbedingtheit, welche unmittelbar die Aseität = Bedingtheit durch sich, die Ewigkeit und Einheit des göttlichen Wesens involvirt. Alle jene vielen besondern Bestimmtheiten, welche wie sie unmittelbar vorliegen als Verneinungen der im Gedanken der Absolutheit enthaltenen Grundbestimmtheiten erscheinen, müssen eine nach der andern erlöschen. In dieser Weise von aller unmittelbar vorgestellten Besonderheit des Gottesgedankens abstrahirend gelangt man zum Gedanken eines reinen absoluten Seins als der Indifferenz und unmittelbaren Identität von Inhalt und Form, von Subject und Prädicat, d. h. zum Gedanken der absoluten Innerlichkeit. Mit dieser ist der Erste der drei wesentlichen Modi des göttlichen Seins gefunden: Gott als lediglich wesend, nicht existirend, nicht da seiend oder Etwas seiend, der verborgene Gott (im Sinne Philo's, der Neuplatoniker und der mittelalterlichen Mystiker z. B. bei Meister Eckart), der rein negativ gefaßte Begriff der absoluten Substanz. Allein diese rein negative Formel enthält den allerpositivsten Gedanken: Gott als absolute Potenz als reale Möglichkeit der absoluten Fülle des Seins, nur nicht als deren Wirklichkeit = Actualität wenn schon als absolute Hervorbringungsfähigkeit. Der Gedanke der absoluten Macht rein als solcher, d. h. schlechthin ruhender oder unwirksamer, wäre die härteste contradictio in adjecto welche das Denken schlechterdings nicht zu vollziehen vermag. Jener Begriff von Gott als dem göttlichen Wesen d. h. dem absoluten reinen Sinn kann deßhalb nur so gesetzt werden daß man ihn ausdrücklich als einen sich selbst negirenden und somit über sich selbst hinausgehenden setzt. Das absolute reine Sein bestimmt sich zum Werden und bestimmt sich dazu auf absolute Weise, also zum absoluten Werden oder zum absoluten Proceß. Weil das Werden das absolute Werden ist, so ist sein Resultat, das Sein unmittelbar zugleich mit ihm gesetzt. Gott ist sonach zu denken als die absolute Einheit des Seins und des Werdens d. h. als Leben und zwar als das absolute Leben, Gott ist der absolute Lebensproceß. In der Idee dieses theogonischen Processes liegt es daß Gott indem er schlechthin actuell ist nicht aufhört die reine Potenzialität in sich zu haben, denn im entgegengesetzten Falle

würde er in seinem actualisirten Sein nicht mehr causa sui sein und mit der Aseität der Absolutheit verlustig gehen. — Die Actualisirung der reinen abso luten Potenzialität führt zur Differenzirung; das göttliche Absolute unterscheidet sich von sich selbst d. h. seinen Inhalt, das absolute Sein von seiner Form, der absoluten Reinheit d. h. Bestimmungslosigkeit. Das im reinen absoluten Sein beschlossene Etwas gelangt zum wirklichen Dasein durch Objectivirung. Aus dieser geht der Gegensatz von Gedanke und Dasein, Form und Inhalt, Idealem und Realem im göttlichen Sein hervor. Weil das göttliche Sein das absolute Sein ist, so müssen auch beide das Setzen und das Denken als absolut gedacht werden, aber als absolute Functionen fallen sie wieder schlechthin in einander.

Wir brauchen nicht zu bemerken daß der Verfasser auf diesem Wege zur Erkenntniß der realen Unterschiede im göttlichen Wesen nicht gelangen kann; es liegt auch seiner ausdrücklichen Erklärung zufolge gar nicht in seiner Absicht den kirchlichen trinitarischen Gottesbegriff zu deduciren, dessen Fassung dem vorstellenden nicht dem speculativen Bewußtsein angehöre. Freilich bemerkt er nicht daß er indem er sein subjectives Denken zum göttlichen Lebensprocesse hypostasirt eben nur eine Wolke umarmt. Wie nahe legt sich hier die Erinnerung an Faust, als Commentator des Prologes zum Johanneischen Evangelium, welcher wenn auch nicht in die wahre Tiefe des Gottesgedankens steigend doch wenigstens sein: „Im Anfange war das Sein" dahin verbesserte: „Im Anfange war die That." Uns kann natürlich das unpersönliche Thun und Denken auch nicht genügen; wir wollen aber den weitern Gang der Rothe'schen Deduction vor der Hand durch keine Zwischenrede stören und behalten uns einige weitere Bemerkungen für den Augenblick vor in welchem wir am Schlusse dieser Deduction angelangt sein werden.

Die absolute Einheit des Daseins und des Gedankens, des Realen und des Idealen, fährt Rothe weiter, ist der specifische Begriff des Geistes. Gott ist Geist dadurch daß er sich actualisirt; sein actuelles Sein ist sein Geistsein und zwar, weil die Potenzialität des absoluten Etwas actualisirt wird, das absolute Geistsein. Während nun wir von unserm Standpuncte aus sagen würden,

die Geistigkeit sei die wesentliche Form des göttlichen Lebens in dem Ineinandersein von drei realen, sich aus einander producirenden Hypostasen in deren Jeder Ideales und Reales zur absoluten Einheit sich durchdringt: spricht Rothe von einem Sich selbst zum absoluten Geiste Bestimmen Gottes welches ein Proceß des stufenweise vor sich gehenden, stets tiefern Differenzirens seiner Unterschiede sein müsse, bis die absolute und absolut einheitliche Totalität des aus sich selbst heraus werdenden werkzeuglichen oder organischen geistigen Seins in der vollständigen Ausbreitung seiner besondern Momente herausgesetzt sei. So wäre denn der Zweite Modus des göttlichen Seins realisirt, dem zufolge Gott der absolute geistige Naturorganismus ist. Daß aber dieser Gedanke selbst der heiligen Schrift nicht fremd sei, soll 2 Petr. 1, 4 beweisen.

Wir dürfen uns bei dieser Fassung des Gottesbegriffes nicht wundern wenn später als absolutes Ende des teleologischen Weltprocesses eine absolute Spiritualisirung der Natur, eine krystallinische Durchsichtigkeit und Helle des annoch getrübten, verdunkelten Naturdaseins als absolute Vergeistigung = Vergöttlichung alles außergöttlichen Seins gefunden wird. „Philosophen verderben die Sprache, Poeten die Logik“ klagt der Dichter. Welches Bewandtniß es mit dem trostlosen Verderbnisse der transcendentalen Logik Rothe's habe, wird am besten aus der Zusammenhaltung derselben mit der speculativen Darlegung der Gottesidee ersehen, welche der gefeierte Verfasser der „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums“ in vielfach erneuerten Wendungen gegeben hat. Daß aber in der transcendentalen Poesie der vorliegenden Ethik auch die Sprache zum mindesten nicht gewonnen habe, mag folgender Passus beweisen in welchem gezeigt wird daß die Selbstobjectivirung Gottes eben auch der Proceß des sich zum Subjecte bestimmenden Gottes sei: „Der Gedanke nun als sich selbst denkender einerseits ist das Selbstbewußtsein. Dieses nämlich ist eben das für das subjective Bewußtsein setzen des objectiven Bewußtseins in der Art, daß es ein Setzen des subjectiven Bewußtseins des für sein Bewußtsein setzenden (d. h. vorstellenden, im weitesten Sinne des Wortes) Subjectes selbst ist, so daß nicht nur dieses selbst, und

nicht etwa ein anderes blos durch dasselbe, das für sein Bewußtsein setzende (vorstellende) ist, sondern auch sein Setzen eines Andern für sein Bewußtsein wesentlich das Sein eigenes subjectives Bewußtsein setzen, als der Proceß seines eigenen Seiner selbst bewußt werdens ist." S. 65

Das Bewußtsein Gottes in dieser seiner Vollendung ist die Vernunft, das Dasein als sich setzendes die Selbstthätigkeit, die Thätigkeit in diesem ihrem vollendenden Rückgange aus dem Objecte ins Subject die Freiheit. — So bestimmt sich also Gott, indem er sich selbst objectivirend sich selbst zum absoluten Geiste unter der Form der absoluten Natur bestimmt, wesentlich auch zum absoluten Selbstbewußtsein und zur absoluten Selbstthätigkeit oder zur absoluten Freiheit. Diese beide, absolutes Selbstbewußtsein und absolute Selbstthätigkeit in ihrer absoluten Einheit geben die absolute Persönlichkeit, welche die absolute Punctualität der absoluten Einheit, die sich in einer höchsten Spitze zusammenfassende Einheit = Concretion aller besonderten (discreten) Bestimmtheiten der göttlichen Fülle ist. Diese absolute Individuation (nicht Individualisation) Gottes in der die göttliche Natur zum absoluten Organismus abschließenden absoluten Persönlichkeit ist der Dritte und letzte Modus des göttlichen Seins.

So hätten wir denn als Ergebniß dieser speculativen Opposition gegen die kirchliche Trinitätslehre eine Art Adam Kadmon, ein verabsolutirtes Prototyp der Menschheit gefunden und der Verfasser selbst versäumt nicht das Verhältniß der Natur zur Persönlichkeit in Gott durch die specifische Analogie des Verhältnisses der irdischen materiellen Natur zum Menschen zu erläutern. Der also bestimmte Gott, in Einem wesentlich beides: Natur und Persönlichkeit = Alles und Eins (ἓν καὶ πᾶν) seiend, ist der offenbare Gott, der Logos.

Sind wir auch um die diesem Referate gesetzten Grenzen nicht zu überschreiten durchaus nicht gesonnen eine ins Einzelne gehende Kritik der bisher entwickelten Sätze Rothe's zu geben, so fühlen wir uns doch aufgefordert ehe wir zur Kosmologie übergehen auf den Ausgangspunct zurückzugreifen und einige wenige andeutende Bemerkungen über die Stellung zu geben, welche der

christliche Denker dieser Theosophie gegenüber einzunehmen hat. Wir können ja dann um so ungestörter und ununterbrochener den weitern Ideengang des Verfassers verfolgen.

Wir stimmen mit ihm in der Grundansicht überein daß in dem Selbstbewußtsein auch schon das Gottesbewußtsein (formell) mit enthalten sei. Wir sind aber weit davon entfernt den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie darin suchen zu wollen daß die Philosophie in der vom Gottesbewußtsein unabhängigen Entwickelung des Selbst- und Weltbewußtseins, die Theologie hingegen in einer von der speculativen Philosophie gänzlich absehenden Entwickelung des Gottesbewußtseins bestehe; wir glauben vielmehr daß der Gedanke des menschlichen und des göttlichen Ichs oder des sich im Denken unzertrennlich mit einander verknüpfenden Bedingten und Bedingenden sowohl in der Philosophie als in der Theologie vereint und zugleich in beiden Erkenntnißarten jedoch nach gegensätzlichen Seiten seine Bewährung findet. Denn während die Philosophie zeigt, daß die Idee des geistigen Selbst ein Correlat der Idee des persönlichen Gottes sei und während sie diese letztere auf die nothwendigen Thatsachen des unbefangenen Selbst- und Welt- (Natur-) bewußtseins gestützt ausführt, stellt sich die vom Bewußtsein der geoffenbarten Wahrheit ausgehende Theologie als diejenige Gedankenmacht hin, welche fortwährend nicht nur erinnert wie das Bewußtsein der Idee als Bedingung aller höhern Kenntniß von Gott und Welt in der christlichen Welt zur Wirklichkeit geworden sei und in jedem Einzelnen zur Wirklichkeit werde sondern zugleich auch das beständig normirende und orientirende Correctiv der selbstständigen Forschung bietet. Wie Glauben und Wissen als integrirende Momente einer vollen und wahren Erkenntniß einander nothwendig und wechselseitig voraussetzen und postuliren, so auch Theologie und Philosophie *) und beider gemeinsamer Inhalt ist das

*) Ich vertheile Glauben und Wissen nicht so zwischen Theologie und Philosophie daß die eine bloß die gläubige, die andere bloß die wissende wäre, sondern jede glaubt und weiß zugleich, aber die Theologie geht vom positiven Glauben aus, der Philosophie höchstes Ziel aber ist es in der vollen Durchdringung des zu Glaubenden zu enden.

Selbst- und Gottesbewußtsein, aber in beiden nach verschiedenen Seiten hin bewährt. Der Theologe durchdringt die Sätze seines Systemes nicht, wenn er sie keine lebendige Vermittelung mit den Thatsachen seines denkenden Selbsts eingehen läßt, der Philosoph entbehrt der Theologie sich gänzlich entziehend jener Gewißheit, deren das Wissen um überzeugtes und überzeugendes Wissen zu sein selbst wieder bedarf und welche erst in der gefundenen Zusammenstimmung der Ergebnisse des philosophischen Denkens mit den Lehren der Offenbarung zur unüberwindlichen Gewißheit sich befestigt. Die Theologie vertritt dem Philosophen jenes Moment dessen sich das Wissen, welches sich nicht als absolut sondern als ergänzendes Correlat des Glaubens weiß, aufs höchste bedürftig fühlt.

Von dem bestimmten Verhältnisse ausgehend, in welchem der Gedanke des Bedingten mit jenem des Unbedingten im Selbstbewußtsein des Geistes verknüpft ist, kann man nicht auf den Gedanken eines reinen (=prädicatlosen) absoluten Seins gelangen, man wird vielmehr bei einer Ursächlichkeit anlangen, welche mehr als das leere Resultat logischer Abstraction, welche nicht relative sondern absolute Negation aller Bedingtheit und dies zwar durch Position ihrer selbst als absoluten Seins zu absolutem Dasein ist. Das absolute Sein ist absolute Positivität nur, indem es sich selbst als solches ponirt und es vollzieht diese Selbstposition indem es sich zu sich in Gegensatz stellt, um aus solcher Gegensetzung als es selber, aus absolutem Satze und Gegensatze als absoluter Gleichsatz zu resultiren. Allerdings ist diese absolute Selbstposition als solche nicht ohne Negation, weil nicht ohne Relation. Jede der drei Selbstpositionen des Einen Absoluten indem sie sich auf die andern bezieht, denkt sich ebenso real identisch mit ihnen als formal nicht identisch, weil im Unterschiede von ihnen. Und wie aus dem Denken realer Identität der Gedanke von absoluter Ichheit sich ergibt, so ergibt sich aus dem Denken formaler Nichtidentität der Gedanke von absoluter Nichtichheit, der in sich selbst ebenso ternar gegliedert ist wie jener. Aber so gewiß das Absolute die Negativität an seinem Sein durch absolute Selbstposition negirt, so gewiß hat es auch als Absolutes die Macht jene andere Negativität, die es an seinen Daseinsmomenten trägt, zu negiren. Ja

darin besteht eben die absolute Positivität, sie besteht in der Macht des Absoluten wie sich selbst real als dreieinige Ichheit so auch seine dreieinige Nichtichheit — die Welt zu poniren, den formalen Gedanken von ihr realisirend d. h. schaffend.

An Rothe's Vorstellung von Gott haftet die Nothwendigkeit mit Gott zugleich die Welt als eine Gottes Sein bedingende Coexistenz zu denken; das Nichtich Gottes ist nach ihm der unvermeidliche, Gott begleitende Schatten, d. h. die Schöpfung folgt in unmittelbarer Consequenz daraus daß Gott Sich selbst zur Persönlichkeit bestimmt, weil der Begriff der Persönlichkeit nothwendig involvirt daß das Ich sich selbst ein Nichtich entgegensetze. Es läßt sich nicht verkennen daß die weitere Ausführung dieses Gedankens mit directer (versteht sich gegensätzlicher) Beziehung auf die G ü n t h e r'sche Creationstheorie vorgenommen sei; desto mehr aber wundert sich Referent eine namentliche Erwähnung G ü n t h e r s absolut vermieden zu finden.

Das Selbstbewußtsein Gottes, fährt Rothe fort, läßt sich nicht vollziehen ohne in Folge davon unmittelbar zugleich ein „gegen das Ich Anderes" von sich zu unterscheiden zu welchem das Ich (als Einheit von Subject und Object) sich als zu seinem Nichtich verhält. Ist nun dieses Sich ein Anderes Entgegensetzen nicht ein bloßes Denken, sondern ein Denken und Setzen schlechthin in Einem und das ist hier der Fall, weil Gott auf dieselbe Weise auch sich denkt und überhaupt so denkt: so ist das Sich Vollziehen der Persönlichkeit oder das Ich eben als solches unmittelbar zugleich auch eine wirkliche Contraposition eines Nichtichs. Diese denkende Setzung des Nichtichs soll nun zwar keine Selbstveräußerung Gottes sein, der Gegensatz aber des Nichtichs zum Ich wird nur dadurch aufgehoben daß im Nichtich Gott selbst ist; er ist in ihm als einem Andern schlechthin bei sich selbst. Diese Bestimmtheit des göttlichen Seins vermöge welcher es zur Selbstmittheilung an Anderes necessitirt ist, ist die L i e b e! Die ihr immanente moralische oder persönliche Nothwendigkeit ist so eine strenge und nicht weniger wirkliche und eigentlich Nothwendigkeit als z. B. die mathematische. Ist hier noch eine Ethik möglich? fragt unser profaner in die Geheimnisse der Theosophie nicht eingeweihter Verstand. — Die Welt ist kein Moment des absoluten Actes in welchem Gott sich selbst

vollzieht, sie ist daher nur denkbar als werdende und gewordene, behaftet mit der nie ausgeglichenen Differenz zwischen Sein und Werden d. h. sie ist immerwährend als noch nicht Gottgewordene vorzustellen und die Schöpfung ist als endlose, zugleich aber auch als anfangslose zu denken wie Gott der nothwendig schaffende und im Sich = Denken schaffende ohne Anfang ist. Diese schlechte Unendlichkeit der Welt die in ihrem Nichtsein = Außer = Gott=sein ihren Grund hat, wird compensirt durch eine schlechthinige Unendlichkeit, die ihr dadurch immanent ist daß Gott den contraponären Gegensatz aufhebend in ihr sich selbst sein Dasein gibt = sie sich adäquat setzt. Vermöge dessen ist sie und ist sie nicht, die Creatur ist Sein unter der Bestimmtheit des Nichtseins. Wir fragen billig: Wer erscheint hier als der Bedingende und Bestimmende, der Schöpfer oder nicht mindestens eben so sehr das Nicht=ich Gottes, das Nicht=sein? — Indem Gott die Welt sich adäquat setzt, setzt er sie als das was er selbst ist. Er ist actu Geist also setzt er sie als Geist, dadurch setzt er die Unendlichkeit in die Endlichkeit und die Creatur ist ein unendliches endliches Sein. Die Geistigkeit Gottes umfaßt die göttliche Persönlichkeit, also ist auch der endliche Geist = die Welt unter der Doppelbestimmtheit der Natur d. h. der einheitlichen Totalität des aus sich selbst heraus werdenden gedachten und gesetzten werkzeuglichen oder organischen Seins in der vollständigen Ausbreitung seiner besondern Momente — und der Persönlichkeit d. i. der vollständigen Concentration dieser Momente zu ihrer selbstdenkenden und setzenden concreten Einheit. Weil die Welt = Geist, so ist der Schöpfungsproceß ein Proceß der Weltwerdung Gottes des Geistes, ein Proceß der creatürlichen Personwerdung des Geistes. Die Antinomie, die sich im Gedanken des Schöpfungsprocesses in sofern findet als er wegen seiner in den Begriff Gottes selbst gesetzten Aufgabe einerseits als lösbar andererseits aber eben wegen der Absolutheit = ewigen sich selbst Hervorbringung Gottes als nie vollendbar gedacht werden muß, wird durch die Vorführung eines wirklich großartigen Bildes der successiven Weltentfaltung gelöst, deren Idee schon im Begriffe der Creatur als eines unendlichen endlichen Seins liegt. „Diese Anti=

nomie" heißt es S. 100 „findet ihre Auflösung in dem Gedanken einer unendlichen aber organisch einheitlichen Vielheit von concentrischen besondern Schöpfungskreisen, die vermöge der schlechthin continuirlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich in einer schlechthin stetigen und nie abbrechenden organischen Reihe auseinander herausgebären und in denen einzeln betrachtet das Weltsein der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit wirklich absolut zu Stande kommt, nämlich nach Maßgabe der in jedem einzelnen durch seinen bestimmten Begriff gegebenen eigenthümlichen Bedingungen, eben deßhalb aber doch an sich angesehen nur in relativer Weise d. h. so daß zu der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit dieselben an sich genommen ihr zu Stande gekommenes kosmisches Sein sich immer noch als inadäquat verhält."

Die Schöpfung ist also der Act der göttlichen Persönlichkeit. Vollbracht wird sie durch die göttliche Natur, nicht durch den Willen Gottes, denn Rothe ist mit Julius Müller (christl. Lehre v. d. Sünde II. Bd. S. 247, 2. Aufl.) der Meinung daß die alte scholastische Nichtgestattung eines Unterschiedes von potentia und actus in Gott „zu den alten metaphysischen Schläuchen" gehöre, die der frisch gährende Most der neuen Speculation schonungslos zerreißt. Wir können von unserm Standpunkte damit natürlich nicht übereinstimmen, wir müssen ferner die Ansicht von der Materie als einem von Gott aus sich vermöge seiner Persönlichkeit herausgeworfenen Schatten für ein Bild halten, in welchem die natürliche Anschaulichkeit den geistig-speculativen Gehalt übertrifft. Auch können wir die Materie (Natur) etwa nur insofern als „absolut Nichtgedachte" gelten lassen, als sie in ihrem dermaligen Verhältnisse zum Geiste im Menschen nicht mehr ist, wie sie ursprünglich von Gott also absolut gedacht worden; sonst aber ist sie so gewiß ein absolut (und zwar als absolutes Nichtich Gottes) Gedachtes wie jeder andere creatürliche Factor. Es ist ein Irrationales in der Creatur, wie sie dermalen ist, aber dieses Irrationale ist nicht in der Natur als solcher, sondern im Menschen anzuerkennen, der seit der Sünde und durch sie eine sich in sich widerstrebende = zerfallende Synthese von Natur und Geist geworden. Und der endliche Zerfall dieser

Synthese, der Tod des Menschen ist allerdings ein dunkler Fleck in der sonst so lichten Schöpfung, ein Schatten, nicht aber der Schlagschatten absoluter Persönlichkeit den Gott aus sich heraus-, sondern ein solcher an der Persönlichkeit des Menschen, den dieser durch Mißbrauch seiner Freiheit hineingeworfen hat.

Eine schöne Auffassung der bis zum Menschenbilde aufsteigenden Naturentwickelung gibt Rothe von Seite 132—170. Es bleibt überhaupt der unbestrittene Ruhm der Schelling'schen Schule zu welcher nach Allem auch unser Verfasser zählt, die wissenschaftliche Naturanschauung durch Tiefsinn und Wärme belebt zu haben. Er erkennt in den fortschreitenden Naturbildungen die stetig fortschreitenden Momente des schöpferisch gestaltenden göttlichen Denkens. Das Denken ist Einheit des Urtheilens und des Begreifens, der Analysis und der Synthesis. In seiner Richtung auf den bildungsfähigen Naturstoff offenbart das göttliche Denken seine beiden gegensätzlichen Functionen im Differenziren und Organisiren der Körper und zwar so, daß die zersetzende Auflösung (Analyse) von Gebilden jeder niedern Ordnung das Substrat für die Organisation (Synthese) der zunächst folgenden höhern Daseinsstufe bildet. So geht aus den chemisch zersetzten Elementen das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der verwesten Pflanze das Thier hervor. Aber, wie der Verfasser sinnig beisetzt, die durch das synthetische Moment producirten Formationen der Creatur sind schlechthin neue creatürliche Stufen, in denen schlechthinige Anfänge wesentlich neuer geschöpflicher Reihen hervorbrechen. „Nach dieser Seite hin ist die Schöpfung wesentlich ein Wunder." S. 136. Freilich ließe sich noch eine wirkliche und nothwendige Vervollkommnung dieser kosmogonischen Ansicht in der entschiedenern Hervorhebung des Momentes der Gegensätzlichkeit finden, wie dieses unser verewigter Dr. Pabst in seinen „philosophischen Prolegomenen" zu „Adam und Christus" (Wien 1835) S. 1—41 als die innerste und eigenste Form des in sich differenzirten und in seinem Aufwärtsstreben Gegensatz aus Gegensatz hervortreibenden Naturlebens so genial nachgewiesen hat. Rothe's kosmogonischer Proceß muß aber vom Hause aus einen ganz andern Sinn haben als die Pabst'sche Welt-

lehre. Diese entwickelt den Werdeproceß der Naturwelt aus der Idee ihrer, zur wesentlichen Daseinsform des qualitativ von ihr verschiedenen Geistes gegensätzlich sich verhaltenden Lebensfunctionen. Rothe geht von dem Gedanken einer apriorischen Einheit von Geist und Natur aus und die Aeonenwelt, die erste organische Schöpfung ist ihm die unmittelbare Einigung der der reinen Materie immanenten Bestimmtheiten: Zeit und Raum.

Den aus der ersten organischen Bildung sich herausentwickelnden Werdeproceß verfolgend gelangen wir zum Schlusse des begründenden Theiles des Rothe'schen Systems der Theosophie, indem wir beim Subjecte der Sittlichkeit, bei dem für die Zwecke des ethischen Lebens organisirten Menschen als letztem und höchstem Momente der deducirenden Weltconstruction anlangen. Aus der Differenzirung der Aeonenwelt durch gegenseitiges Sich - bestimmen und Sich - vermitteln der beiden ihr geeinigten Momente ergeben sich Ausdehnung (der durch die Zeit bestimmte Raum) und Bewegung (die durch den Raum bestimmte Zeit) als Momente weiterer Fortentwickelung. Die Indifferenz und unmittelbare Einigung von Ausdehnung und Bewegung ist der Aether. Aus der innern Lebensthätigkeit des Aethers entwickeln sich die Kräfte der Attraction und Repulsion (die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung) und die Schwerkraft (die durch die Ausdehnung bestimmte Bewegung). Die unmittelbare Einigung und Indifferenz beider ist das Weltgebäude = die mechanische oder astronomische Natur. Die Lebendigkeit dieser Natur differenzirt sich in den Gegensatz von Stoff (die durch die Schwere bestimmte Attraction und Repulsion) und Kraft (die durch die Attraction und Repulsion bestimmte Schwere). Die Einheit beider ist die Elementar-Natur, die den Körper (den durch die Kraft bestimmten Stoff) und die Individuität oder Gestalt (die durch den Stoff bestimmte Kraft) als Momente, die in der Indifferenz der mineralischen Natur sich aufheben, aus sich hervorgehen läßt. Das Resultat weiterer Differenzirung ist der Organismus (der durch die Individuität bestimmte Körper) und das Leben (die durch den Körper bestimmte Individuität). Beider Indifferenz ist die vegetabilische Natur. Der durch das Leben bestimmte Organismus ist der Leib, das durch

den Organismus bestimmte Leben ist die Seele. Die Seele ist als das organisirte, d. h. teleologisch auf sich selbst bezogene Leben das bewußte und thätige Leben und zwar so, daß Bewußtsein und Thätigkeit in ihr in unmittelbarer Einigung und mithin in Indifferenz gesetzt sind. Das Bewußtsein ist auf dieser Stufe erst das bloße Bewußtsein (nicht Selbstbewußtsein) und die Thätigkeit erst die bloße Thätigkeit (nicht Selbstthätigkeit). Die unmittelbare indifferente Einigung von beiden stellt sich im unentwickelten Thiere dar. Das Thier entwickelt sich aber in aufsteigenden Classen durch gegenseitiges Sich-bestimmen der wesentlichen, sein Sein constituirenden Momente stets vollkommener. Die Seele bestimmt den Leib und wird bestimmt vom Leibe und zwar in ihrer doppelten Eigenschaft als thätige und bewußte. Der Leib, wie er durch die Seele als Bewußtsein bestimmt wird, ist der Sinn, wie er durch die Seele als Thätigkeit bestimmt wird, die Kraft; die Seele als Bewußtsein, wie sie durch den Leib bestimmt wird, ist die Empfindung, die Seele als Thätigkeit, wie sie durch den Leib bestimmt wird, der Trieb. Als die wirkliche Einheit von Leib und Seele ist das entwickelte Thier der vollendete Naturorganismus. Aber die thierische Seele ist die noch unvollendete Seele, weil ihr die wahre Einheit der Thätigkeit und des Bewußtseins fehlen, die erst in der schlechthin punctuellen Centralität der menschlichen Seele zur selbstbewußten und selbstthätigen Persönlichkeit sich zusammenschließen. Es gibt sohin einen specifischen Unterschied des Menschen vom Thiere und einen relativen Gegensatz desselben zum räumlichen Universum. Während in diesem das materielle und sinnliche Leben überwiegt, behauptet die Macht der Persönlichkeit ein entschiedenes Uebergewicht über das sinnliche Leben, ja die Persönlichkeit beruht auf einer specifischen Abschwächung des materiellen Lebens d. h. der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes und zwar vermöge der durchgreifenden Organisation. Dieses Durchgreifen der organisirenden Naturthätigkeit ist ein Hinausgreifen der Natur über sich selbst. Dieses Hinausgreifen der Persönlichkeit über die noch nicht selbst bewußte Naturthätigkeit ist aber lediglich das Resultat der Naturthätigkeit selbst, der natürliche

Mensch ist das persönliche Thier. Der natürliche = unentwickelte Mensch ist mit einer zur persönlichen Bestimmtheit prädisponirten Seele begabt. Mit dieser Begabung ist die ihm eigenthümliche Aufgabe gegeben: die materielle Natur, seine eigene und die gesammte ihm äußere irdische, kraft seiner Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen. Die wirkliche Persönlichkeit kommt erst dem entwickelten Menschen zu, deßhalb ist auch erst der erwachsene Mensch eine rechtliche Person.

Es ist überflüßig des Nähern auseinandersetzen zu wollen, wie die Unterscheidung der *wirklichen* und *verwirklichten* Persönlichkeit nicht im Gedankenzusammenhange des Verfassers liegen könne. Da er keinen von der Natur wesenhaft verschiedenen Geist kennt (welche Nichtunterscheidung die Ursache der eben gerügten Nichtunterscheidung ist), so kann er auch den ethisch-teleologischen Proceß nicht als eine geistig selbstthätige Affirmation der gottgedachten Beziehungen des Menschen denken; sondern in seiner Gedankenrichtung liegt vielmehr den sittlichen Proceß als im Menschen sich fortsetzenden Schöpfungsproceß, freilich unter veränderten Bedingungen der schöpferischen Wirksamkeit Gottes, zu denken. „Gott nimmt in diesem Wendepuncte des Schöpfungsprocesses" heißt es S. 188 „das menschliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Causalität in denselben auf und legt die Fortführung desselben *zunächst* in seine Hand." Und wunderbar! für diese Ansicht vom Sittlichen, welche dieses endlich und letztlich als rein nur durch Gott gewirkt betrachtet, findet Rothe einen Anknüpfungspunct in der Kant'schen Denkart über das Sittliche! Freilich schlägt ihm die absolute Autonomie des sittlichen Ichs nothwendig in eine speculative Vernichtung oder Vergöttlichung des geistigen Ichs um und in diesem Sinne ist seine Berufung auf Kant's Stellung, die für das moderne Bewußtsein Epoche mache, wohl berechtigt.

Der Begriff des Sittlichen im weitesten Sinne des Wortes ist nach Rothe dieser: Das Sittliche ist die *wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Function auf diese gesetzte* — oder kürzer: *die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeig-*

netsein dieser an jene. Diese Einheit wird durch einen Vermittelungsproceß herbeigeführt, dessen Modalität der Mensch vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung bestimmt.

Ohne uns und die Leser mit der Frage aufzuhalten ob eine solche Macht, durch welche die Modalität der Vermittelung bestimmt werde, metaphysische Realität haben könne, führen wir die unter den allgemeinen Begriff des Sittlichen fallenden Unterschiede oder besondern Grundformen des Sittlichen vor, durch deren Deduction Rothe einen wissenschaftlichen Fortschritt der Ethik erzweckt haben will, indem er dem bisherigen Mangel derselben, der sich noch selbst bei Schleiermacher finde, nämlich dem Mangel einer wissenschaftlichen Construction des Bösen abgeholfen habe. Uebrigens ist der leitende Gedanke in der Vornahme dieser besondern Unterscheidungen der philosophischen Ethik Schleiermacher's entlehnt und beruht auf jener Ansicht vom Sittlichen welche man die dynamische nennen könnte, insofern sie von der Reflexion auf das gegenseitige Kraftverhältniß von Denken und Sein (Vernunft und Natur) nach Schleiermacher, von Persönlichkeit und Natur nach Rothe sich leiten läßt. Nach Schleiermacher ist der Mensch dem Sittlichen oder Nichtsittlichen näher je nach dem relativen Ueberwiegen der einen oder der andern Kraft; gegliederter sind jedoch die Unterschiede bei Rothe, weil er wenn schon hauptsächlich auf den Gegensatz der normalen und abnormen Selbstentscheidung reflectirend, doch auch nebst der Qualität noch die Quantität der sittlichen Action und ihres Productes, des Sittlichen in Erwägung zieht. Die Frage wäre freilich wieder, ob der qualitative Unterschied metaphysische Realität habe? Im christlichen Sinne gewiß nicht, wohl aber im dynamischen Sinne, denn entweder ist die Kraft der Natur oder die der Persönlichkeit stärker und somit in dem einen Falle das materielle Princip, im andern die Persönlichkeit das Bestimmende. Folgendes Schema mag die Eintheilung veranschaulichen:

1. In Ansehung der Quantität { a das eigentlich oder wirklich Sittliche,
b das Unsittliche, oder Nichtsittliche, Sittlichschlechte.

2. In Ansehung der Qualität { c das sittlich Gute, Normale,
d das sittlich Böse, Abnorme.

a drückt ein vermitteltes Geeintsein zwischen Persönlichkeit und Natur aus, sei nun diese Vermittelung eine normale oder abnorme, b ein unmittelbares Verhältniß wie es im Zustande der sittlichen Nichtbildung = Roheit Statt findet. (Findet die kindliche Unschuld hier keinen Ort und keine Gnade?) Uebrigens kann b nur relativ vorhanden sein, als Minimum von Selbstbestimmung, das aber bei fortschreitender Entwickelung nothwendig wächst und in a übergeht. c und d drücken eine vermittelte Einheit zwischen Persönlichkeit und Natur aus, c die normale, d die abnorme welche wieder zweifach sein kann, indem sich α) entweder die Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen läßt oder β) diese von jener auf abnorme Weise bestimmt wird.

Das vollständige Zusammensein von a und c ist das Maximum der sittlichen Vollkommenheit, das vollständige Zusammensein von a und d das Maximum der sittlichen Unvollkommenheit. In der Mitte zwischen diesen höchsten Gegensätzen liegen nach der Seite der Vollkommenheit hin: α) das Maximum von c mit dem Maximum von b, β) das Minimum von d mit dem Maximum von b; nach der Seite der Unvollkommenheit hin: α) das Minimum von c mit dem Maximum von b, β) das Maximum von d mit dem Minimum von b.

Die wissenschaftliche d. h. begriffsmäßige Darstellung des so bestimmten Sittlichen ist die Sittenlehre. Das Sittliche ist in ihr Gegenstand der begrifflichen Construction, 1. inwiefern es Product = erreichte Wirklichkeit = Gut ist, 2. inwiefern dieses Gut durch die sittliche Kraft producirt wird, 3. inwiefern diese producirende Kraft nach bestimmten Gesetzen thätig ist. Daraus ergibt sich die Eintheilung der Ethik in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre welche nicht so sehr Theile der Ethik als vielmehr die verschiedenen Formen sind, in denen der stets gleiche Inhalt der Ethik von drei verschiedenen Gesichtspuncten aus überschaut wird.

II.

Die ausführenden Theile des Systemes.

Die ausgearbeitet vorliegenden Theile sind, wie schon bemerkt

wurde, die Güter- und Tugendlehre und zerfallen je in zwei Abtheilungen, deren Erste ihr Object in abstracto, die Zweite aber in seiner concreten Wirklichkeit betrachtet.

Die erste Abtheilung der Güterlehre welche das höchste Gut als abstractes Ideal abgesehen von Sünde und Erlösung betrachtet, behandelt in vier Abschnitten: 1. das Wesen des sittlichen Processes, 2. die sittliche Ausrüstung des Menschen, 3. die sittliche Function, das Handeln, 4. die sittliche Gemeinschaft. Die zweite Abtheilung welche das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit zum Gegenstande hat, handelt von der Sünde und Erlösung, vom Werke und Reiche des Erlösers.

Obwohl sich uns in den einzelnen Erörterungen des unläugbar wohl und tief durchdachten Buches eine reiche Fülle von Beziehungen böte, welche das gegensätzliche Verhältniß des Verfassers zur positiven christlichen Wahrheit und zur christlichen Philosophie allseitig zu beleuchten vermöchten, so müssen wir uns doch auf die wesentlichsten und allgemeinsten Angaben beschränken, durch welche die Individualität des geistigen Charakters dieses Werkes wenigstens kenntlich und bestimmt hervortritt. Es charakterisirt den Verfasser wenn wir sagen, er verhalte sich zu Schleiermacher wie Schelling zu Spinoza, allein Rothe hat auch über Schelling hinausgehend eine Allianz Herbart's und Schelling's versucht, was aus der eigenthümlichen Geisteslehre seiner Ethik mit Bestimmtheit sich ergibt.

Unsere Angabe mag sich zunächst in einer Beleuchtung der Rotheschen Ansicht von dem Wesen des sittlichen Processes erwahren. Die Tendenz des sittlichen Processes ist nach dem Verfasser Geisterzeugung und sein Resultat wesentlich-wirkliche Einheit des Realen und Idealen d. h. Geist, das Sittliche ist also der creatürliche Geist. Worin wir das Unwahre dieser philosophischen Redefigur, welche man in der Rhetorik Metonymie nennt, suchen, haben wir bereits bemerkt. Diese Identificirung der geistigen Persönlichkeit als gottgegebener und der sittlichen Persönlichkeit als selbsterrungener führt auf eine andere eben so befremdlich klingende Behauptung: daß der Mensch in seiner sittlichen Vollendung vollständig causa sui sei. Und wunderbar, auf dieses causa sui Sein ist die persönliche Unsterb-

lichkeit gegründet. Sollte diese wohl von einem andern Standpuncte aus sich begründen lassen, als von demjenigen welcher im Geiste eine metaphysische Realität erkennt die ihn von Gott und Natur wesenhaft unterscheidet? Uebrigens leuchtet aus diesem causa sui Sein, welches nicht im sittlichen sondern im metaphysischen Sinne genommen wird, die vorhin berührte Verwandtschaft der Rothe'schen Ethik mit den Systemen des Monadismus ein. Nur ist das Bestreben in jener bemerkbar diesen möglichst zu spiritualisiren. Das ethische Leben ist nach Rothe überhaupt ein Vergeistigungsproceß oder besser gesagt ein Proceß der Erzeugung eines geistigen beseelten Leibes, als des Substrates des geistigen Seins der Persönlichkeit. Ein tiefer, aber im Sinne des genannten Systemes gefaßt, ein unwahrer Gedanke! Auch uns ist die Verklärung der Natur im Geiste das absolute Ende des teleologisch-sittlichen Processes, aber wir erkennen in ihr den Abschluß der erlösenden Thaten Gottes. Nicht die Kraft des Geistes sondern die Kraft Gottes ist das Princip der Verklärung, wir mögen an den göttlichen Act der letzten Wiederherstellung oder an die schon im irdischen Leben statt findende sacramentale Heiligung unseres Leibes und unserer Seele denken. Uebrigens wäre der tiefgefaßte Begriff des katholischen Sacramentes ein herrlicher Baustein für ein zwar nicht theosophisches aber doch mystisch tiefsinniges System einer höhern Ansicht von Natur und Geist. Doch wie dem auch sei und abgesehen von der Irrationalität welche Rothe in dem katholischen Begriffe sacramentaler Heiligung gefunden haben will, hat ihm auch diejenige reale Gemeinschaft mit Gott, welche nach echt christlicher und katholischer Ansicht durch die sacramentale Heiligung erzielt wird, nicht genügt. Er sieht vielmehr die religiöse Seite des sittlichen Processes darin, daß Gott der Geist sich im Menschen kosmisches Sein gibt; diese Auffassung hängt aber genau mit seiner Ansicht von der im sittlichen Processe fortgesetzten Schöpferthätigkeit Gottes zusammen, vermöge welcher Gott in der Welt, in dem Andern von sich, sich selbst setzt. Der sittliche Geist ist der heilige Geist. Die constituirenden Momente der menschlichen Persönlichkeit, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit werden so Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit. Daß der Proceß

dieser Einwohnung der göttlichen Persönlichkeit in dem Menschen nach einer andern Seite betrachtet auch in einen Proceß der Einwohnung der göttlichen Natur in ihm umschlage, kann nach den Prämissen dieses Systemes nicht überraschen. Kraft dieser einwohnenden göttlichen Natur führt Gott das irdische Schöpfungswerk in seinem zweiten Stadium fort. Das fortschreitende Geistwerden und die Ausbildung des geistigen Naturorganismus oder des beseelten geistigen Leibes der menschlichen Persönlichkeit involvirt das Ableben = Zerfallen des materiellen Naturorganismus und den Tod = das Entblößtwerden von dem sinnlichen Leibe. Das Ableben ist wesentlich unmittelbar zugleich die Auferstehung. In einer von seraphinischer Idealität durchdrungenen Rede Dr. Veith's auf das Fest Mariä Himmelfahrt findet sich ein ähnlicher Gedanke in Bezug auf die jungfräuliche Mutter des Heilands mit tiefster speculativer Wahrheit durchgeführt; allein derselbe Gedanke verkehrt sich zur größten Unwahrheit sobald er auf irgend ein anderes Individuum des sündigen Geschlechtes bezogen wird. Denn bei Allen hat der Tod die Hauptbedeutung „Sold der Sünde“ zu sein und die erneuerte Synthese von Geist und Natur in dem einst wieder erstehenden Menschen ist eine That des gnädigen Gottes, nicht ein Ergebniß innerer Nothwendigkeit; sie tritt auch nicht unmittelbar nach dem Tode jedes Einzelnen, sondern erst am Ende der Zeiten für Alle zugleich ein. So fordert es die Gerechtigkeit der sittlichen Weltordnung. Wir treffen mit Rothe zusammen wenn er die Nothwendigkeit des zeitlichen Ablebens aus einer relativen Unorganisirbarkeit der Materie ableitet. Aber wir müssen die Letztere anders erklären; sie besteht in dem factischen Widerstreben der Natur gegen den Geist, seit dieser sündigend aus seiner rechten Stellung zu ihr herausgetreten ist und so seine Unterordnung unter Gott und Ueberordnung über die Natur thatsächlich verläugnet hat. Es kündet sich dieses Widerstreben in jenen dunklen Regungen des vom Gesetze des Geistes sich emancipirenden Naturlebens, in den Sollicitationen der Concupiscenz an. Diese sind zugleich die Ankündigungen des jedem Geschlechtsindividuum bevorstehenden Todes, denn sie offenbaren daß die gegenwärtige Einheit von Geist und Natur eine unwahre und deßhalb

den Keim der Auflösung in sich tragende Einheit sei; das Princip der Trennung aber ist die Sünde.

In dem Abschnitte über die sittliche Ausrüstung des Menschen erregen vor Allem die Aeußerungen Rothe's über die Individualität unsere Aufmerksamkeit. Es ist unsere Ueberzeugung daß am Menschen Alles determinirt sei nur er selbst nicht, und daß **a priori** die Naturbedingungen des menschlichen Daseins einen bedingenden und allseitig bedingenden, aber keinen den Geist als solchen determinirenden, absolut bestimmenden Einfluß haben. Hier finden wir es anders und müssen es anders finden, weil der Geist als mit der Natur wesensgleich gilt. Mit gelegentlicher Beziehung auf einen bekannten Satz des h. Thomas Aquinas: **Individuationis principium est materia** und mit Festhaltung einer falschen Allgemeinheit des Begriffes der menschlichen Creatur *), wird das menschliche Einzelwesen nicht nur als defecte und einseitige sondern geradezu als positiv unrichtige Realisation des Begriffes der menschlichen Creatur erkannt und gefunden, daß die menschliche Creatur nur als eine sich successive zur Totalität vollendende Vielheit von menschlichen Individuen gedacht werden könne. Wir begreifen von unserm Standpuncte wie die irdische leibliche Umhüllung Ursache sei, daß nicht Alles ja daß nur Weniges von dem was in dem kraft seiner freien Persönlichkeit wesentlich von der Natur verschiedenen Geiste liegt, zur Erscheinung kommen könne; an dieser wesentlichen Verschiedenheit des Geistes aber festhaltend müssen wir es als folgenschweren Irrthum zurückweisen wenn aus dem, daß die bildende Natur an keinem einzelnen Puncte der vollständige Complex ihrer constitutiven Momente sei, die Defectheit jedes menschlichen Individuums erschlossen wird. Uebrigens findet sich sogleich der Heiland für den Defect und die positive Unrichtigkeit des einzelnen Individuums in folgendem Satze: „Da die irdische Schöpfung ihrem Begriffe zufolge eine endliche ist, so ist die Vielzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen d. h. der irdisch-persönlichen Creatur

*) Die falsche Allgemeinheit des Begriffes der menschlichen Creatur besteht darin, daß in ihm die Idee persönlicher Geister nicht aufkommen und zur Berechtigung gelangen darf.

vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen eine bestimmt gemessene und mithin auch in der Zeit erfüllbare." Bd. 1. S. 239. Ferner wird ein Princip der Richtigstellung, die dem Einzelwesen für sich unmöglich ist, in einer objectivirten = universellen menschlichen Persönlichkeit gefunden, als welche im spätern Zusammenhange der sittliche Gemeingeist bezeichnet wird. Das Gemüth aber ist die als regulirend bestimmendes Princip in das individuelle Leben aufgenommene, sättigende und erfüllende universelle menschliche = Persönlichkeit. Auf diese Art sucht Rothe jene Potenz des ethisch psychologischen Organismus zu ersetzen die wir den Geist nennen. Wir können auch hieraus wieder entnehmen, daß seine Ansicht von den sittlichen Dingen eine deterministische sein müsse. Es gibt in diesem Gedankenzusammenhange eine sittliche Bildung aber keine sittliche Freiheit. Das Maß welches die Lebendigkeit und Thätigkeit des Gemüthes zwischen dem Zuviel und Zuwenig einhalten muß und die darin liegende Determination des ganzen Menschen in dem keine über dem Gemüthe stehende Geistpotenz anerkannt wird, hebt die Wirksamkeit eines innerhalb des Menschenwesens thätigen freibestimmenden Regulators geradezu auf und der sittliche Proceß kann nur nach Art eines physiologischen Dynamismus vorstellig gemacht werden. Die Freiheit besteht ohnehin nur nominell in Rothe's System, ihre Definition ist ihre Aufhebung. Sie wird gefaßt als Bestimmtheit der Selbstthätigkeit durch das Selbstbewußtsein. Wir wissen überdieß schon daß Selbstthätigkeit und Selbstbewußtsein zur absoluten Einheit des geistigen Seins sich zusammenschließen sollen, wo bliebe da der Ort für einen sich selbst durch sich selbst und aus sich selbst bestimmenden Willen im psychologischen Organismus übrig? Der psychologische Nachweis des freien Willensvermögens soll ja eben von der polaren Gezweitheit der gegensätzlichen Function des geistigen Erkennens und Wollens ausgehen, welche polare Differenz im metaphysisch = realen Sinne genommen dem Wesen des Geistes, als eines geschöpflichen daher gezweiten Wesens vollkommen entspricht. Statt dessen aber sieht Rothe schon die göttliche Einheit in dem gewordenen Geiste und alle besondern Thätigkeiten desselben werden letztlich auf E i n

höchstes Genus, auf die nothwendige Vernunftthätigkeit reducirt. Der werdende Geist ist der werdende Gott, der werdende Gott die werdende Einheit der einzelnen das menschliche Sein constituirenden Elemente; diese Einheit ist zum Theile auch schon eine ursprüngliche, denn die ursprünglich gesetzte Verbindung der constituirenden Elemente des Einzelseins ist wesentlich Gottes Werk. In diesem Sinne erkennt Rothe eine wesentliche Berechtigung des Creatianismus an, die freilich den Traduzianismus nicht ausschließt; er ist in seiner Weise wenigstens billiger als Ennemoser der in seinem „Geist des Menschen in der Natur, oder Psychologie" S. 244 den Creatianismus mit der sehr unhöflichen Benennung eines „Unsinnes" beehrt.

In dem bisher Entwickelten finden sich die Elemente zur weitern Construction der sittlichen Begabungen und Thätigkeiten des Menschen enthalten. Es ist am menschlichen Einzelwesen eine spontane und receptive, eine universelle und individuelle Seite zu unterscheiden. (Die universelle Bestimmtheit bildet sich mit der von der objectiven Persönlichkeit erfüllten und gesättigten Gemüthskraft heraus, wie wir bereits gesehen haben.) Aus diesen beiden sich kreuzenden Paaren von Gegensätzen und aus den mannigfaltigen Combinationen ihrer einzelnen Glieder ergibt sich ein sinnreich angelegtes und kunstvoll durchgeführtes quaternäres psychographisches Schema, welches ins Einzelne zu verfolgen der Umfang des Berichtes nicht gestattet. Wir geben daher nur das Allgemeinste, das zum Verständnisse der Tendenz des Werkes Nothwendige.

Ein erster Quaternar ist schon die Vierheit der Temperamente die blos aus dem Gegensatze von Spontaneität und Receptivität abgeleitet wird, da das Temperament eine hervorspringende Eigenschaft des noch nicht universell bestimmten Menschen ist. Der kreuzende Gegensatz ist der von Irritabilität und Depression. Auf die Seite der Receptivität (Bewußtsein) fallen: Melancholie und sanguinisches Temperament, auf die Seite der Spontaneität: Phlegma und cholerisches Temperament. Unverhältnißmäßige Depression ist in Melancholie und Phlegma, unverhältnißmäßig irritabel sind das sanguinische und cholerische Temperament. Der so erklärte schematische Ausdruck macht auch die nachfolgenden Schemata verständlich:

	Receptivität.		Spontaneität.	
Temperament:	Melanchol.	Sanguin.	Choler.	Phlegm.
		Irritabilität.		
		Depression.		
Entsprechende Habitualität:	Stumpfsinn,	Leichtsinn,	Heftigkeit,	Trägheit.

Diese somatisch-psychischen Bestimmtheiten sollen durch die höhern mit ihnen parallel gehenden sittlichen Bestimmtheiten der menschlichen Persönlichkeit überwunden werden.

	Selbstbewußtsein.		Selbstthätigkeit.	
Seelische Grundbestimmtheiten.	Sinn,	Empfindung,	Trieb,	Kraft.
a) ethisirt:	Verstandessinn,	Gefühl,	Begehrung,	Willenskraft.
			individuelle	
			universelle Seite.	
b) religiös:	relig. Sinn,	relig. Empfindung,	Gewissen,	göttliche Mildthätigkeit (als Gnade erfahren).

Das Gewissen ist hier offenbar zu eng gefaßt, denn es ist um Rothe's Sprache zu reden nicht nur Trieb sondern auch Sinn. Befriedigend ist daß es als religiöser Trieb gefaßt wird, einseitig daß es blos als religiöser Trieb bestimmt wird da es doch zugleich auch sittlicher Trieb ist. Der Verfasser setzt sich mit mehrern von seiner Ansicht abweichenden Auffassungen des Gewissens auseinander, die er sämmtlich bemängelt, so auch die des Dr. Harleß. Wir bringen dagegen eine Aeußerung aus der christlichen Ethik des Letztern (4 Aufl. 1849 S. XII): „Es beschränkt „sich das, was ich für wesentliche Verbesserung halte, auf nicht „sehr augenfällige Aenderungen in der Lehre vom Gewissen. „Ich muß da bekennen, daß ich in dieser Beziehung von Theo„logen der römisch-katholischen Kirche wie Günther und aus der „Günther'schen Schule mehr Anregung empfangen habe als von „Protestanten. Ich fühle mich zu diesem Bekenntniß doppelt ver„pflichtet, weil ich anderer katholischer Theologen wie z. B. Hirschers „ein paarmal nur bekämpfend gedacht habe. Sie sollen deßhalb nicht „meinen, daß ich nicht in vielen Dingen mich an ihrem Ernste er-

„freut habe, den sie vielleicht katholisch nennen, ich aber evan=
„gelisch!“

Das sittliche Handeln erhält seine Bestimmtheit durch die sittliche Ausrüstung des Menschen, seine Functionen werden also den eben skizzirten sittlichen Kräften entsprechen müssen. Ihm selber wird aber als innerste Eigenthümlichkeit der im ganzen Systeme begründete Charakter des Ideal=Realismus eigen sein müssen; das Erkennen (entsprechend dem verinnernden = receptiven Selbstbewußtsein) wird die idealistische, das Bilden (entsprechend der veräußernden, spontanen Selbstthätigkeit) wird die realistische Function sein. Darin findet folgendes Schema seine Begründung:

Handeln.

	Erkennen.			Bilden.	
	individuell	universell		individuell	universell
	Ahnen,	Denken;		Aneignen,	Machen;
concomitirendes Imaginiren:	Anschauen,	Vorstellen;	concomit. Werthgeben:	Genießen,	Schätzen; Erwerben;
Charakter der Production:	Schönheit,	Wahrheit;		Angenehmheit,	Nützlichkeit;
religiöser Charakter:	Andacht,	Theosophie;		Beten,	Heiligen;
concomit. Imaginiren:	Contempliren,	Weissagen;	concomit. Werthgeben:	Seligsein,	religiöses Verdienen;
Zustände und Eigenschaften d. Theosophen:	Ekstase,	Prophetie;		Enthusiasmus,	Priesterthum.

Mit begeistertem Danke feiert der Verfasser das wissenschaftliche Andenken Schleiermachers, welcher diese vier Hauptformen des sittlichen Handelns in seiner philosophischen Ethik zuerst deducirt hat. Diese Schrift ist in ihrer architektonischen Construction allerdings ein Kunstwerk und wird nach des Referenten Ansicht in der Geschichte der wissenschaftlichen Ethik stets Epoche machen. Rothe sagt sogar: „Sie (die vier Hauptformen) werden unverrückbar für die Ethik bleiben, was die Keppler'schen Gesetze für die Astronomie sind!“ — Wir wollen in diesem Momente weder mit dem Verfasser über diesen begeisterten Glauben rechten noch die absolute Originalität der Schleiermacherschen Erfindung bezweifeln; wir

glauben aber daß doch zuerst die Sterne entdeckt sein müssen, ehe man ihre Bewegungsgesetze durchdrungen zu haben sich rühmt. Oder sollen die dem unbefangenen Bewußtsein geltenden Realitäten von Gott und Natur aus dem Teleskope der speculativen Intuition betrachtet wirklich in lauter Aether zerrinnen müssen um als nährendes und erfüllendes Lebenselement von den Geistern als den einzigen concreten Weltwesen absorbirt zu werden?

Ueber den sehr ausführlichen Abschnitt von den sittlichen Gemeinschaften können wir uns kurz fassen. Sein Verständniß beruht auf dem bisher Auseinandergesetzten. Es werden innerhalb des Gesammtumfanges der sittlichen Gemeinschaft sechs besondere Kreise unterschieden: 1. Die Familie, 2. die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, 3. die Gemeinschaft des universellen Erkennens, 4. die Gemeinschaft des individuellen Bildens, 5. die Gemeinschaft des universellen Bildens, 6. die Kirche. Die erste und letzte Gemeinschaft, Familie und Kirche haben die Bestimmung in den vier andern Kreisen aufzugehen nachdem sie zur Verwirklichung derselben wirksam beigetragen haben. Es ist eine bekannte Ansicht Rothe's, die schon in seinen „Anfängen der christlichen Kirche" entwickelt ist, daß die sociale Thätigkeit der Kirche darauf gerichtet sein müsse sich selbst abzuschaffen, d. h. die Menschheit über diese sociale Existenzform hinauszubilden. Die Familie ist eine nothwendige allgemeine Naturvoraussetzung für alle besondern sittlichen Gemeinschaften die sich aus ihr heraus entfalten. Diese selbst entsprechen den vorhin schematisirten Quaternaren als Gemeinschaften des Kunstlebens, des wissenschaftlichen Lebens, des geselligen und des öffentlichen Lebens.

Die Entwickelungsstadien der sittlichen Gemeinschaft sind nach Rothe: 1. die Familie, 2. der Stamm und der patriarchalische Zustand, 3. die Völker, 4. die bürgerliche Gesellschaft, 5. der Staat, 6. die Kirche, 7. der aus der fortschreitenden humanen Entwickelung sich herausbildende Staatenorganismus, welcher die Kirche absorbirt, da diese und das von ihr vertretene religiöse Interesse nur so lange als ein besonderes existiren kann als die sittlichen Zustände nicht vollendet sind. Die Vollendung derselben ist die absolute Identität

von Sittlichkeit und Frömmigkeit, von Gesellschaft und Kirche. Der vollendete allgemeine Staatenorganismus kann sich nicht früher verwirklichen, bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Creatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen auf dem Wege der natürlichen Zeugung hervorgebracht ist. 8) Aber mit der Realisirung dieses letzten und höchsten irdischen Organismus schließt der Proceß der Erzeugung menschlicher Einzelwesen ab und das sinnliche (materielle) Dasein der Menschheit geht zu Ende. Aus dem Gesichtspuncte Gottes angesehen ist dieser Vollendungsproceß der Vollendungsproceß der Menschwerdung Gottes, das Entwickelungsstadium, in welchem diese realisirt ist, das vollendete Reich Gottes, die absolute Theokratie. 9) Ist so die Menschheit in allen ihren Individuen zur Einheit Eines großen Organismus verbunden, ein Leib und Tempel Gottes geworden, so stehen die letzten Dinge bevor: die Zerstörung der materiellen Natur und die Erhebung der vollendeten Menschen zur höhern Stufenordnung der vollendeten Geister. Die Erde wird zum Himmel und die Menschheit tritt mit den schon vollendeten, d. h. himmlischen Schöpfungskreisen oder mit der Engelwelt in ungehemmte Communication. Der Zustand des menschlichen Einzelwesens in diesem Vollendungspuncte ist der Zustand stätiger, an keine räumliche und zeitliche Schranke mehr gebundener Bewegung, vermöge welcher es in jedem Momente aus sich herausgeht einerseits in Gott und andererseits in das Universum, eben dadurch aber nur von Neuem in sich selbst zurückkehrt. Dieses ist nun eben das volle Leben, das geistige, ewige, absolut selige Leben des individuell persönlichen Geschöpfes, ein Leben in der absoluten Einheit von Sein und Werden.

So haben wir dem Leser in einer kurzen, hier vorzugsweise beabsichtigten Ueberschau die Grundzüge eines Systemes wiedergegeben, das an und für sich betrachtet großartig, schwunghaft, tief durchgebildet und als spiritualistisches selbst sittlich edel zu nennen ist, dem wir aber von unserm wissenschaftlichen und katholischen Standpuncte leider nur ein negatives Interesse abgewinnen können. Es thut weh so viel Kraft und Reichthum des Gei-

stes auf eine glänzende Täuschung verschwendet zu sehen, die dem Verfasser selbst nach eigenem Geständnisse nicht die volle Befriedigung der zuversichtlichen Gewißheit gewähren könnte. „Wenn etwa ein Leser" sagt Rothe in der Vorrede „nach der Zuversicht urtheilend, mit der die Entdecker der philosophischen Systeme ihr Werk zu betrachten pflegen, mich fragen würde, ob ich denn selbst wirklich volle Befriedigung für mein Denken finde in meinen Sätzen: so könnte ich nur lächeln. Wehe mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben als mein Begriff von ihnen!" So mögen etwa die hellenischen Weisen gelächelt haben, wenn die wißbegierige Jugend sie hastig überstürmte und die Zauberformel, durch die das ewige Verhängniß beschworen und die Schleier des Geheimnisses zerrissen werden, dem Munde des Lehrers ablauschen zu können meinten. Unser Verfasser glaubt zwar selbst auch wirklich, sich in diesem seinem Forschen gefunden haben; wir meinen aber dennoch einen leisen Anflug skeptischen Lächelns auf seinem Antlitze zu sehen, wenn wir ihn uns auf alle seine Grundvoraussetzungen mit prüfendem Blicke zurückschauend denken. Daß sich das menschliche Bewußtsein von Gott durch das speculative Denken in ein Bewußtsein Gottes (genitivus subjecti) umwandeln solle, wird für das unbefangene menschliche Bewußtsein ewig der gewaltigste Stein des Anstoßes bleiben, den auch die feinste dialektische Kunst nicht hinwegzuheben vermag.

Dr. und Prof. Carl Werner.

3.

La Civiltà Cattolica Pubblicazione periodica per tutta l'Italia il 1º e 3º Sabbato di ciascun mese. Anno primo — Volume primo. Napoli all' uffizio della Civiltà cattolica nel cortile di S. Sebastiano 1850 Lex. 8. 728 S.

Unter obigem Titel erscheint seit April l. J. zu Neapel an jedem ersten und dritten Samstag des Monats ein 7 bis 8 Bogen starkes Heft einer für ganz Italien berechneten religiös-politischen

Zeitschrift welche ebenso wohl durch ihre Tendenz als durch den Ort ihres Erscheinens und wegen ihren angeblichen Leitern unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Es sollen nämlich die Jesuiten: Curci *), bekannt als Gegner Gioberti's, Pellico und Taparelli d'Azeglio, beide durch ihre vielbesprochenen Brüder bekannt, die Herausgeber der genannten Zeitschrift sein und diese soll sich eines besondern Schutzes des Königs beider Sicilien erfreuen. Unser Journal dürfte überdies vor andern den Beruf haben auf einschlägige und dabei wichtigere literarische Erscheinungen in dem uns näher liegenden Italien aufmerksam zu machen. Wir genügen deßhalb diesem Berufe um so lieber als dieses Journal „katholischer Bildung" auch durch seinen Inhalt unser volles Interesse in Anspruch zu nehmen geeignet ist.

Es drängte sich uns schon nach flüchtiger Durchblätterung der beiden ersten Hefte die Aehnlichkeit der Civiltà cattolica mit den „historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland" auf und es ist sicherlich nicht bloß das Format, der Umschlag u. s. w. was auf diese Aehnlichkeit zwischen der neapolitanischen für das ganze (katholische) Italien und der münchener für das (leider nur zum Theile) katholische Deutschland berechneten Zeitschrift hinweist.

Mit vollem Rechte legen die Herausgeber ihrem Unternehmen die Ansicht zu Grund, daß es länger nicht möglich sei die allerwärts sich ausbreitenden antichristlich-socialen Anschauungen und Forderungen der Gegenwart vornehm zu ignoriren oder dieselben für die Dauer mit der bloßen Waffengewalt niederzuhalten (S. 12) und daß eine richtige Verständigung über diese Erscheinungen um so unentbehrlicher werde, je verwirrter und verwirrender das Geschrei der Tagespresse und ihrer Adepten ringsherum sich erhebt. Ebenso richtig bemerkt die Zeitschrift weiter daß eine allseitige und gerechte Würdigung der Gegenwart unmöglich ohne Berücksichtigung der Vergangenheit zu Stande komme weil überhaupt das Verständniß einer

*) Von ihm erschien 1849 im Geiste des neuen Journals: La demagogia Italiana ed il Papa re. Pensieri di un retrogrado sulla novissima condizione d'Italia (Maggio 1849) Roma. Bonifazi, 8. 134 S. — Deutsch v. Moy. Innsbruck 1849 gr. 12 S. VIII. 205

jeden Erscheinung durch die Auffassung ihrer Genesis bedingt sei. Endlich verdient sie unsere völlige und allseitige Zustimmung, wenn sie geradezu ausspricht daß sich das Chaos der Begebenheiten nur nach und zu dem Einen Mittelpuncte aller Geschichte, welcher Christus ist, ordne und dem Blicke übersichtlich darstelle und daß überhaupt ein richtiges und volles Verständniß aller Dinge nur an der Hand der geoffenbarten Wahrheit möglich sei. Sie verdient unsern herzlichen Beifall und Glückwunsch, wenn sie sich die bestimmte Aufgabe stellt nur in dem eben vorgelegten Sinne und zwar nach streng katholischen Principien, mit besonderer und durchgängiger Hervorhebung des allein rettenden „concetto cattolico", ihre Leser in ganz Italien zu bilden und zu belehren *). Auch finden wir es ganz in der Ordnung, wenn die Civiltà ihren katholischen d. i. universellen Charakter selbst dahin verstanden wissen will daß man ihr keine besondere Vorliebe für dieses oder jenes politische System zumuthen möge. Sie ist für alle jene politischen Systeme in welchen sie die Legitimität der Gewalt, die Achtung vor der Autorität, den Schutz des Gesetzes und das Uebergewicht der Einsicht findet **).

Sie weiß aber auch das Interesse des Lesers dadurch zu fesseln daß sie gleich in dem ersten Bande Gegenstände zur Sprache bringt welche in unserer Zeit oben an der Tagesordnung stehen. Regierungsformen, Absolutismus, Constitutionalismus, Volkssouveränität, Recht zur Insurrection, Autorität, Volksthum, Unterricht und sociale Theorien über diesen, Werth der Journalistik, Preßfreiheit, Würdigung

*) Noi intendiamo ad un' assidua, regolare è logicamente concatenata diffusione di dottrine sociali e cattoliche, e ciò non per questa o quella parte della Penisola, ma universalmente per tutte; e veniamo in isperanza, che il nostro Periodico, benchè pubblicato in una contrada italiana, possa essere riguardato come indigeno e naturale in ciascuna. S. 11

**) Quanto à queste forme accidentali siamo per tutte e non siamo per nessuna: siamo per tutte, nelle quali troviamo legitimità di potere, rispetto all' autorità, tutela del diritto, prevalenza della ragione; non siamo, nè possiamo essere per veruna in cui quelle condizioni non truovansi. S. 18

der staatlichen Verbindung, Verhältniß des Staates zur Religion und Kirche, Socialismus der Massen und voltairisirende Bourgeoisie, das Siccardische Gesetz und die Freigebung der katholischen Kirche in Oesterreich u. s. w. sind doch eben so anziehende als wichtige Schlagwörter an welchen der Leser unmöglich vorbeigehen mag wenn sie ihm in den vorliegenden 6 Heften für April, Mai und Juni begegnen. Und wenn der Leser auch mit einzelnen Ansichten und Vorschlägen der Civiltà nicht einverstanden sein mag, so kann er doch der Offenheit und würdigen Haltung so wie der lebendigen, klaren und populären Darstellung welche auf jedem einzelnen Blatte sich kund gibt die Anerkennung nicht versagen.

Das sehr ausführliche Programm (Il giornalismo moderno ed il nostro programma) womit das Erste Heft S. 5—24 eingeleitet wird, bezeichnet wie wir schon oben andeuteten als Aufgabe der Zeitschrift eine zusammenhängende, gründliche und echt katholische Belehrung über die wichtigsten socialen Fragen der Gegenwart und verspricht ihr Ziel auf zwei Wegen anzustreben, einmal durch rein didaktische Behandlung der gewählten Gegenstände dann aber auch noch durch eine anschauliche Darstellung derselben etwa in Dialogen, Erzählungen und Novellen. Daran habe sich eine Uebersicht der italienischen Presse (Rivista della stampa italiana) zu schließen wobei natürlich nur ihre wichtigern Erzeugnisse berücksichtigt werden können. Endlich werde eine Zeitschau (Cronaca contemporanea) den Leser auch in Bezug auf die bedeutendern Ereignisse der Gegenwart so viel als möglich auf dem Laufenden erhalten, wobei die besonnene Beurtheilung und wahrheitsgemäße Erzählung den Mangel der augenblicklichen Mittheilung ersetzen solle da auf die letztere der Leser einer nur alle 14 Tage erscheinenden Zeitschrift allerdings verzichten müsse.

Programmsgemäß folgen nun in dem vorliegenden Bande die nachstehenden Artikel aufeinander:

1. **Teorie sociali sull' insegnamento.** §§. I—XIV 1. Heft S. 25—51, 2. Heft S. 129—157, 3. Heft S. 257—274, 4. Heft S. 369—384

2. **Razionalismo politico della rivoluzione italiana**, 3 Absätze. 1. Heft S. 53—73
3. **L'Ebreo di Verona**, 7 Nummern, von Nr. 2 angefangen mit folgenden Ueberschriften: **Alisa (2), la luna di miele (3), Aser (4), le congiure (5), amore e gentilezza (6), la Barberina d'Interlacken (7)**, 1. Heft S. 75—97, 2. Heft S. 205—223, 3. Heft S. 319—336, 4. Heft S. 405—428, 5. Heft S. 545—563, 6. Heft S. 667—684
4. **Valore del razionalismo in ordine alla civiltà**, 3 Absätze. 2. Heft S. 159—182
5. **Il popolo, conversazione tra l'Abate X. e l'Avvocato Y.** 2. Heft S. 183—204
6. **Una replica pel razionalismo** (in 5 Absätzen zu Nr. 2 gehörig). 3. Heft S. 275—293
7. **Chi ci ebbe colpa? Conversazione tra l'Abate X. e l'Avvocato Y.** 3. Heft S. 295—318
8. **I dí festivi.** 4. Heft S. 385—403
9. **Sul decreto imperiale per la libertà della Chiesa.** 4. Heft S 428—441
10. **Una scuola politica Italiana. Conversazione tra l'Abate X. e l'Avvocato Y.** 5. Heft S. 489—516
11. **Nuovo disinganno.** 5. Heft S. 517—535
12. **Un liberale cattolico? Nota alla pag. 524 del precedente (11) articolo.** 5. Heft S. 535—543
13. **Il socialismo plebeo ed il Volterianismo borghese. Conversazione tra l'Abate X., l'Avvocato Y., ed il Socialista Z.** 6. Heft: S. 613—614 **Prologo**, S. 614—642 **Conversazione.**
14. **La separazione della Chiesa dallo Stato §§. I. II.** 6. Heft S. 643—666
15. **La Madonna di Rimini.** 6. Heft S. 685—689

Von diesen Aufsätzen haben das einleitende Vorwort (Programm) und Nr. 1, 2, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 15 eine vorwaltend wissenschaftlich-didaktische Haltung. Sie folgen laut ihrer Ueberschriften den Tagesereignissen und Tagesfragen und behandeln die-

selben meistens principiell. So z. B. Nr. 1 die Unterrichtsfrage, Nr. 2 den Ursprung der italienischen Revolution, Nr. 4 und 6 die Unzulänglichkeit des Rationalismus für die wahre Bildung, Nr. 8 die kirchlichen Festtage aus Anlaß ihrer einseitigen Abschaffung durch die piemontesische Regierung, Nr. 14 die Trennung der Kirche vom Staate. Jedem wichtigern Zeitereignisse ist die entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet. So z. B. Nr. 9 den kaiserlich österreichischen Erläßen über die Stellung der katholischen Kirche zu dem neu sich gestaltenden Reiche Nr. 11 einer bedeutsamen literarischen Erscheinung von der weiter unten die Rede ist, Nr. 15 dem Wunder von Rimini. Nr. 2, 4 und 6 stehen überdieß in einem innern Zusammenhange. Der wissenschaftlich-didaktischen Behandlung und der mit dieser theilweise sich einstellenden polemischen Erörterung stellt sich in Nr. 5, 7, 10, 13 die dialogisirende Form gegenüber. Diese Nummern hängen ebenfalls innerlich miteinander zusammen; ihr interessanter Inhalt geht schon aus den Ueberschriften: „Das Volk" (5), „Wer hatte die Schuld?" (7), „Eine politische Schule in Italien" (10), „Der Socialismus des Proletariats und der Voltairianismus des Bürgerthums" hervor. Nr. 3 ist ein gut geschriebener, übrigens noch unvollendeter Tendenzroman welcher nach des Verfassers eigener Erklärung S. 545 nur zu sehr eine geschichtliche Unterlage hat.

Die Revue der italienischen Presse gibt im 1. Hefte nach einem kurzen Programme (S. 99—103) eine Kritik der pensieri sull' l'Enciclica di Papa Pio IX. agli Arcivescovi e Vescovi d' Italia von Mazzini (in der: Italia del popolo nro. 8 Febr. 1850) S. 105—113; im 2. Hefte S. 225—241 bespricht sie in 10 Nummern den Protest des Papstes gegen das Siccardische Gesetz und einige zum Theil dahin bezügliche Zeitungsartikel, dann weist sie auf ein Schriftchen von Alessandro Belli gegen die historisch-dogmatische Abhandlung über die Beichte von dem Apostaten de Sanctis hin. Das 3. Heft bringt S. 337—341 eine kurze Anzeige von drei bedeutsamen Schriften welche in jüngster Zeit in Italien erschienen sind nämlich: 1. Garbarini (Avvocato Orlando), Ragionamento intorno le leggi che governano le relazioni delle due Autorità ecclesiastica e civile. Parma 1849 Carmi-

gnani. Garbarini ein Gegner des Ministers du Tillot und des durch diesen in Parma eingeführten „regalismo irreligioso“ übrigens ein Liberaler vom reinsten Wasser zeigt hier im Interesse der Bildung und des Fortschrittes (in nome della civiltà e del progresso) die Verwerflichkeit des Staatskirchenthums und der Bevormundung der Kirche durch die Staatsregierung. Die Civiltà cattolica geht auf diese Schrift noch überdies anerkennend ein in dem oben sub 11 bezeichneten Aufsatz: Nuovo disinganno (Eine neue Rückkehr vom Irrthum) und dann wieder kritisch in der Abhandlung Nr. 14: la separazione della Chiesa dallo Stato. — 2. P. Luciano Liberatore del S. Redemtore. Il comunismo e Socialismo nelle loro stravaganze riguardo alla religione ed al politico. Napoli 1850 Tipogr. reale. Der Verfasser weist den Communismus und Socialismus als ein Erzeugniß des Protestantismus nach; er hatte bereits früher ein Werk geschrieben unter dem Titel: la filosofia vendicatrice della religione. — 3. Del Clero cattolico nei tempi presenti. Considerazioni del Can. Gaetano Forte. Napoli 1850. Die Principien dieses Schriftchens sind dieselben, welche die Civiltà cattolica in ihrer Beurtheilung der socialen Theorien über den Unterricht aufgestellt hat (oben Nr. 1). Auf diese kurze Anzeige der drei genannten Schriften folgt S. 341—352 unter: 4. eine Rivista retrospettiva sopra la discussione delle leggi Siccardi. — Das 4. Heft bietet S. 443—457 in 8 Nummern: 1. eine Beleuchtung des Briefes in welchem der Graf Mamiani in dem Journale: „lo Statuto“ dd. 19. April den Vorwurf des Abfalles von der katholischen Religion von sich ablehnt; 2. eine Beleuchtung der Gründe mit welchen ein Florentiner Gemeinderath am 16. April die Eidesleistung weigerte mit der Ueberschrift: un Quakero in Toscana; 3. eine Beleuchtung der großmüthigen Aeußerungen des „Risorgimento“ vom 18. April bei Gelegenheit der Rückkehr des Papstes nach Rom; 4. und 5. gegen die Ansichten des „Statuto“ vom 20. April über die Oeffentlichkeit als Hauptbedingung freier Regierungen und des Florentiner „Nazionale“ dd. 22. April über die Preßfreiheit; 6. eine Hinweisung auf den Hirtenbrief des Cardinals Baluffi intorno alla riforma

ed ai tentativi per introdurla in Italia) in welchem derselbe als Bischof von Imola seine geliebten Diöcesanen vor den geheimen protestantisirenden Bestrebungen der Umsturzpartei warnt; 7. eine Kritik der Vorliebe des Journals: „l'Opinione“ für den Kirchengeschichtsschreiber Cl. Fleury, als dasselbe eine Risposta dell'Abate Fleury ai Vescovi protestanti del Piemonte veröffentlicht hatte; 8. über das Schriftchen des Advocaten Cäsare Fondora: Cenni compilati sull' immacolata concezione di Maria Vergine. Lucca 1850. — Im 5. Hefte wird zuerst S. 565—569 mit Thouar's Schrift an die Arbeiter (Thouar ai Braccianti. Sul modo di campar meglio. Firenze 1850 Galilaei) die ganze zahlreiche Classe der Volksschriften gegeißelt, welche zu Gunsten der Armen oder besser gesagt der Reichen (a benefizio delle classi operatrici, vale a dire a benefizio dei ricchi che temono i ladronecci del comunismo) erscheinen und den Proletarier lehren wollen zufrieden und glücklich zu sein ohne ihn auf die christliche Religion, als die einzig wahre Quelle der Zufriedenheit und Ergebung hinzuweisen. Dann kommt S. 569—572 Mazzini's neueste Schrift: Sulla santa alleanza dei popoli an die Reihe um mit italienischer Lebhaftigkeit besprochen zu werden. Die folgenden zwei Nummern 3 und 4 S. 572—587 sind gegen das „Statuto“ vom 7. Mai und gegen die „Opinione“ Nr. 119 gerichtet, es wird nämlich sub 3 mit der Ueberschrift: Oh che fretta! (O welche Eile!) Pius IX. in Schutz genommen, daß er nach bereits Einmonatlicher Anwesenheit in Rom noch durch keinen öffentlichen Act seine Ansichten über die Reconstituirung seiner Staaten zu erkennen gegeben habe und sub 4 mit dem Titel: l'Opinione e la libertà d'insegnamento wird die Furcht dieses antikirchlichen Tagblattes vor der absoluten Freiheit des Unterrichtes verdienter Weise in ihrer geheimen Triebfeder beleuchtet. In der letzten Nummer der Rivista della stampa italiana im 5. Hefte S. 588—591 kommen mit der Schrift: Il protestantesimo ossia la semplicità primitiva e la libertà del pensiero, Torino 1850 die protestantisirenden Bestrebungen in Piemont und Toscana neuerdings zur Sprache. — Im 6. Hefte wird dem Leser S. 691—697 das Erste Buch eines Werkes vorgeführt, welches einen sichern Lam-

bruschini aus Toscana zum Verfasser hat und zu Florenz bei Vieusseux seit 1850 unter dem Titel: Dell'Educazione e dell' Istruzione. Libri due (Libro primo sull' Educazione) erscheint. Die Kritik rügt an dieser Erziehlehre den Mangel einer specifisch katholischen Begründung, behandelt jedoch den Verfasser mit sichtbarer Schonung. Die Civiltà cattolica ist eben gewohnt alle literarischen Erscheinungen unter dem Gesichtspuncte einer Regeneration der Gesellschaft durch die katholische Religion und Kirche zu betrachten. Den Schluß der Rivista bildet im 6. Hefte S. 697—699 eine Kritik gewisser Zeitungsäußerungen über die piemontesische Kammer unter dem Titel: una relazione alla Camera Piemontese. So stimmt sie z. B. bei Gelegenheit einer Unentbehrlichkeitserklärung welche die piemontesische Kammer zweien Mitgliedern ausgestellt hatte als dieselben vom Cassationshof wegen eines Duelles zur Verantwortung gezogen werden sollten, der „Armonia" in der Frage bei: warum man dem Erzbischofe von Turin nicht auch eine solche Unentbehrlichkeitserklärung ausgestellt habe? Die „Opinione" welche Piemont zu einer moralischen Eroberung Italiens bestimmt glaubt, wird von der Civiltà gefragt, welches wohl der neue Weg zu dieser moralischen Eroberung sein werde nachdem die „Opinione" selber diesen nicht in der „Abschaffung veralteter Gebräuche" finden könne? Dann macht sie sich über das Blatt der Linken („Concordia") und über das Blatt der Rechten („Risorgimento") so wie über ihre wechselseitigen, höchst unanständigen Beschimpfungen lustig, da jenes die Majorität der Kammer eine „kosakische," „österreichisch-jesuitische," „schwarzgelbe" „Pfaffenclique" nennt, dieses aber in der Minorität einen „Haufen unsinniger und alberner Declamatoren" erblickt.

Die Zeitschau gibt im 1. Hefte S. 115—127 eine geistreich geschriebene Einleitung (preambolo alla Cronaca contemporanea) datirt von Neapel am 30. März und im 2. Hefte S. 243—255 kurze raisonnirende Nachrichten über die Anfangs April vorgefallenen Begebenheiten z. B. über die Rückreise des Papstes nach Rom, über die englisch-griechische Frage, über das Parlament von Erfurt, über die Wahlen der Rothen in Paris u. s. w. In den zwei

folgenden Maiheften (Nr. 3 S. 353—368 und Nr. 4 S. 459—487) berichtigt sie Journallügen über die Aufnahme des Papstes in Rom, setzt dann ihre halbmonatlichen Berichte über die Zustände Italiens, über die innere und äußere Politik Englands, über die Bewegungen in Frankreich, über die deutsche Frage u s. w. fort, indem sie ihre besondere Aufmerksamkeit der mittlerweile durch die Encyclica des Erzbischofs von Turin entstandenen Verwickelung der kirchlich-politischen Verhältnisse in Piemont widmet. In den beiden Juniheften endlich verfolgt die Cronaca (Nr. 5 S. 593—612 und Nr. 6 S. 701—724) die kirchlichen Ereignisse von Turin, das Geschick des Erzbischofs Fransoni, den Stand der Secondärunterrichtsfrage in Belgien, die kaiserlich-österreichischen Erlässe über den theologischen Unterricht, die Wahl Eugen Sue's zum Deputirten, die neu auftauchenden Secten in Oesterreich, die religiösen Zustände der Schweiz, den deutschen Bundestag u. s. w. Sie reicht bis zum 7. Juni und es finden sich in derselben einige nicht unbedeutende Originalcorrespondenzen aus Rom und Turin.

Wir haben uns absichtlich mit einer weitläufigern Angabe des Inhaltes der Civiltà cattolica beschäftigt weil wir glauben daß nur hiedurch eine gründliche Anschauung und Würdigung ihres Strebens, ihrer Richtung und Bedeutung erzielt werde.

Man erkennt schon hieraus deutlich daß es dieser Zeitschrift und ihren Herausgebern weder an der richtigen Erkenntniß der Zeit und ihrer Bedürfnisse noch an Eifer, Muth und Tact gebricht von ihrem Standpuncte aus die wahre Wiedergeburt ihres schönen Landes zu fördern. Wir erlauben uns aber noch überdies wenigstens aus einigen Artikeln der ersten Hefte die Principien genauer aufzuzeigen welchen die Herausgeber der Civiltà cattolica huldigen und aus einer oder der andern spätern Abhandlung ihre wissenschaftliche Methode in Etwas zu beleuchten*).

---

*) Herrn J. Tosi, Priester der Seccauer-Diöcese, gebührt ein erheblicher Antheil an dem ihm ursprünglich übertragenen Referate über die ersten zwei Hefte der Civiltà. Während seiner zeitweiligen Abwesenheit von Wien mußten wir das Referat auf den ganzen Ersten Band ausdehnen.

Ein wesentliches Mittel zur Erreichung unseres höchsten Zweckes ist auch nach der Civiltà cattolica die gedeihliche Entwickelung des staatlichen Lebens. Es ist aber jeder Fortschritt in dieser Richtung, ja selbst die bloße Erhaltung des bisher schon Errungenen unmöglich wenn man nicht sofort zur Idee des Staates im christlichen Sinne zurückkehrt. Die oberflächliche von Rousseau herrührende Anschauungsweise führt nur zum Verfalle jedes staatlichen Lebens; wo aber der Geist dieser seichten Theorien überdrüßig tieferer Begründung nachgeht, jedoch hiebei das Christenthum verschmäht, somit folgerecht sich in den Pantheismus verwickelt, da entsteht dann die Apotheose des Staates mit ihrem Gefolge, dem Despotismus und der Aufhebung aller individuell-persönlichen Rechte im Menschen.

Alle diese Theorien aber faßt die Civiltà unter dem Namen des politischen Rationalismus zusammen und stellt sie der christlichen Anschauung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber, was man sich immer klar zu vergegenwärtigen hat, wenn man sich nicht der Gefahr eines seltsamen Mißverständnisses aussetzen will. Sie nimmt keinen Anstand diesen Rationalismus *) für eine Ausgeburt des Protestantismus zu erklären, demselben die italienische Revolution zur Last zu legen und sein antichristliches und antikatholisches Wesen zu enthüllen, nachdem sie sowohl den ältern als den neuern oder den „transcendenten" Rationalismus einer nähern Betrachtung unterzogen hat. (Vergleiche hierüber den ganzen 2. und den 6. Aufsatz S. 53—73 und 275—293.)

Um aber die Erfolge des politischen Rationalismus in ein noch helleres Licht zu setzen, geht die Civiltà auf die griechische und römische Geschichte zurück und zeigt wie wenig es die alten Völker auf dem Standpuncte der sich selber überlassenen Vernunft verstanden die Persönlichkeit des Einzelnen und die Gesammtheit der Staatsbürger nach ihrer höhern Würde und Bestimmung zu erfassen. Während nämlich der einzelne Mensch Selbstzweck und der

*) Il razionalismo, quale che egli sia, si riassume in questa formola, che la sola ragione debba aversi da noi per fonte di ogni vero, tanto speculativo che pratico (S. 55).

Staat nur ein wesentliches Mittel für den Einzelnen zur Erreichung seiner Bestimmung ist, so wurde in der antiken Weltanschauung dieses Verhältniß geradezu umgekehrt. Der Staat war das Wesenhafte und alles Einzelne hatte nur einen Werth in Bezug auf diesen Moloch, der fort und fort seine Kinder in glühender Umarmung verzehrte. Die ethischen und rechtlichen Folgen einer solchen Theorie konnten nicht ausbleiben. Von Tugenden in unserm Sinne konnte bei Griechen und Römern keine Rede sein, denn Tugend war nur was dem Vaterlande nützte und Sünde nur was ihm schädlich war. Von selbst ergab sich die Art die Besiegten zu behandeln wie sie in der Geschichte vor uns steht, die Sclaverei, das Aussetzen mißgestalteter Kinder, die Despotie des Familienoberhauptes, der Selbstmord und tausend andere Flecken des Alterthums. Was nicht dem Vaterlande angehörte oder ihm keinen Nutzen brachte, hatte ja keine Berechtigung. Es fiel darum bei den Alten Niemand ein sich darüber zu wundern oder zu beklagen daß dem Ostrazismus die edelsten Charaktere fielen, daß der Sieger von Marathon im Kerker starb, daß weder die Last der Jahre Phocion vom Tode rettete noch sein Sieg über die Perserschaaren einen Themistocles oder der Beiname des Gerechten einen Aristides oder die 300 Ehrenstatuen einen Demetrius vor dem Elende der Verbannung schützten (S. 176).

Wohin die flachen Ansichten von dem Ursprunge des Staates aus einem willkürlichen Vertrage führen, hat nach der Anschauung der **Civiltà** (vergleiche z. B. das **preambolo** zu der Zeitschau) wieder die neueste Geschichte zur Genüge aufgewiesen. Was hat man nicht alles aufgeboten um das Roß der Revolution zu satteln und zu zäumen! Man gab ihr Repräsentativsysteme, Constitutionsurkunden, Reichstage, verantwortliche Ministerien, Eine und zwei Kammern, allgemeines Stimmrecht, Wahlcensus und lebenslängliche Pairie. Sie hat alle diese schönen Dinge verschlungen und ist minder als je gesättigt. — Wie sollte es auch anders kommen? Sind ja doch alle diese Versuche nur Transactionen mit der Revolution, die eben dadurch als zu Recht bestehend vorausgesetzt wird und mit ihrem „Rechte zur Insurrection," mit ihrem Axiom „der Volkssouveränität" alle Verträge von selbst ewig wieder in Frage stellt (S. 121—125).

Man sieht daß die Civiltá für unsere constitutionellen Formen wenig begeistert ist, sie spricht oft die Sprache der „Bekenntnisse eines Soldaten“ aber ohne Hinweis auf das Prätorium. Ihr ist auch die Preßfreiheit eben nur wieder ein Erzeugniß des politischen Rationalismus. Nach ihr (§§. II — VI der Abhandlung Nr. 1 über die socialen Theorien des Unterrichtes) hat der Mensch neben dem Vermögen zu reden auch noch das Vermögen zu schweigen und es hängt von seiner vernünftigen Selbstbestimmung ab das Eine oder das Andere zu thun. Maßgebend kann hier nur der Nutzen oder Schaden des Wortes sein und da all dieses zuletzt in der Wahrheit oder Falschheit der Rede haftet und da nicht der Staat wohl aber die Kirche berufen ist in letzter Instanz über die Wahrheit zu entscheiden, so ist es im Interesse des Staates selbst die Kirche um ihr Urtheil zu befragen und dasselbe durch seine Mittel in Vollzug zu setzen. Der Katholik wird dagegen nicht Beschwerde führen denn er ist ja durch seine Stellung in der Kirche verpflichtet sich ihren Entscheidungen zu fügen und wenn man eine Sängerin zwingen darf ihre Triller in dem Theater herabzugurgeln an welchem sie sich engagirt hat, warum sollte man den Akatholiken nicht verhalten können seinen übernommenen Verpflichtungen gegen die Kirche nachzukommen? Ebensowenig wird der Akatholik sich über diese Maßregel zu beklagen haben, weil die Gesellschaft (die Civiltà redet immer von Staaten, in welchen die große Mehrzahl katholisch ist) ihm Etwas verbietet was sie als gemeinschädlich erkennt. Oder sollte es ungerecht sein die Redefreiheit zu beschränken weil die Rede nur eine Aeußerung des wesentlich freien Gedankens ist? Dann gäbe es überhaupt kein Verbot, weil es kein Wort und keine Handlung gibt die nicht aus dem Gedanken hervorgeht, Narren und Schlafende wie billig ausgenommen. Also ist eine Art von Censur nothwendig, sie kann aber nur von der Kirche ausgeübt werden welcher die Staatsgewalt lediglich als Vollzieherin zur Seite steht. Die Civiltà bemerkt aber wie es heut zu Tage überflüßig wäre sich hierüber des Breitern auszulassen wenn die Censur immer eine kirchliche geblieben wäre, denn von der Zeit datirt sich das Gehäßige dieser Maßregel als die weltliche Censur die geistliche verdrängt hatte. Ferner spricht sich die

Civiltà energisch gegen die Leichtigkeit aus ein Blatt zu gründen und in diesem vor der ganzen Welt die wohlfeile Weisheit auszukramen. Während Ihr von dem Candidaten das Baccalaureat und Gott weiß welche Diplome verlangt, ehe Ihr ihm eine Dorfschule anvertraut, so verlangt Ihr von der Journalistik ganz und gar keine (wenigstens keine intellectuellen und positiv moralischen) Garantien, ja Ihr würdet selbst einen giornalista analfabeto ohne Weiteres hinnehmen wenn ein solcher anders existiren könnte (S. 7).

Den unverhältnißmäßigen Einfluß einer nach ihrem Urtheile so geistesarmen und dem Meistbietenden feilen Macht, wie die Presse ist, erklärt die Civiltà so ziemlich mit den Worten des größten Kanzelredners in Wien als eine Folge und nebenbei auch als einen Maßstab der geistigen Höhe der Lesewelt, welche selbst zu dumm oder zu träge zu urtheilen es sehr bequem findet sich in irgend eine Richtung hineinstoßen zu lassen *).

Dem nach seinen Verzweigungen geschilderten Rationalismus gegenüber muß vor Allem ein größerer Ernst in unsere gesammten Bestrebungen kommen. Demgemäß muß der Sinn für Autorität in bürgerlicher und kirchlicher Beziehung wiedererweckt werden, sonst sind wir eine unrettbare Beute der Anarchie oder des Socialismus. Auch hier zeigt es sich wie alles zeitliche und ewige Heil uns nur auf dem Boden des Katholicismus erblühen könne, denn nur der Katholik anerkennt die Autorität weil nur er in seinem Fürsten den Stellvertreter Gottes sehen kann. Aber darum ist der

---

*) Il poco vigore intelletivo che trovasi nel più degli uomini fa che la moltitudine non pensi comunemente da sè; ma pensa giudica coll' altrui cervello, parla coll' altrui lingua, e boriosa della propria indipendenza o autonomia, dipende ciecamente e lasciasi menar pel naso dall' articolista, il cui obolo di pensiero si comperò sulla piazza. I godenti poi del secolo, ai quali le troppo gravi cure del teatro, della veglia e del passeggio non lascerebbero l'agio di discorrere colla propria testa, credono più spiccio commetterne la cura al giornalista prediletto, che faccialo in loro vece, e dal quale accetono senza un dubbio od una replica al mondo fatti, premesse, conclusioni, ogni cosa. Vi pare? l'ho letto iersera nel mio Giornale! sarebbe bella che dovessi pagarlo per non credere a quel che mi dice! (S. 6)

katholische König kein Despot, denn er ist wirksamer durch das Grundgesetz des Evangeliums als durch eine Pergamenthaut beschränkt. Die Despotie kommt erst mit der Revolution und wenn sich der Absolutismus auf den Thron des Monarchen setzen kann, so hat er sich viel öfters noch in Parlamenten und Clubs niedergelassen weil eben hier der katholische Sinn viel häufiger fern blieb. Fehlt die katholische Anschauungsweise der staatlichen Verhältnisse so hat die Regierungsgewalt dem Volke gegenüber überhaupt nur zwei Chançen: entweder den Fuß auf seinem Nacken zu halten damit es nicht drohe oder es als die schlimmste Geißel zu fürchten wenn es droht. Nur der „concetto cattolico" rettet! (S. 19. 20)

Es wird sich übrigens in nicht sehr langer Zeit entscheiden ob die Völker Einsicht genug haben zu gesundern Lebensanschauungen zurückzukehren oder ob sie es vorziehen unaufhaltsam in den Abgrund zu rollen der sich zu ihren Füßen öffnet. Wir stehen nämlich gerade wieder am Anfange einer jener geschichtlichen Epochen welche sich sonderbarer Weise so ziemlich unserer Zeitrechnung nach Jahrhunderten anbequemen. Nachdem das Leben Europas unter dem befruchtenden Einflusse des Christenthums lange Zeiträume hindurch einen befriedigenden naturgemäßen Entwickelungsgang eingehalten hatte und am Schlusse des 15. Jahrhunderts zu einer Höhe gediehen war welche für eine nicht gar ferne Zukunft Unglaubliches versprach, traf um die Mitte des 16. Säculums ein schlimmer Mehlthau die Civilisation unseres Erdtheils. Auf das Jahrhundert des protestantischen Abfalls folgte das der jansenistischen Umtriebe, worauf das Säculum voltairescher Frivolität eintrat welches wieder um 1850 sein Ende erreichte. Soll das kommende Jahrhundert wirklich dem Socialismus angehören? Dann hätte Gaume Recht, die Zeit des Antichrist wäre da und die Geschichte ginge ihrem Abschluß entgegen, denn wo wären noch irgend die Elemente einer reellen Umgestaltung der abgelebten Menschheit, nachdem keine neue Völkerwanderung möglich ist, nachdem der Lauf der Geschichte keinen Eindruck machen konnte, nachdem selbst das göttliche Wort seinen umstaltenden Einfluß verlor? (Vergleiche S. 14)

Die Civiltà schlägt in dieser Auffassung und Anschauung der

Gegenwart einen auffallend düstern Ton an. Was hätte sie aber auch heiterer stimmen können und sollen? — Die furchtbare sittliche und intellectuelle Verkommenheit welche sich in den letzten zwei Jahren auf allen Puncten Italiens kund gab (Seite 12), mußte auf den bessern Theil des Volkes welcher dem Gräuel der Verwüstung rathlos zuzusehen gezwungen war einen tiefen Eindruck des Schmerzes und der Hoffnungslosigkeit machen. Wir kennen die Roheit der Radicalen in der Schweiz, bekannt sind uns die Misere des Rongethums in Deutschland und die wahnsinnigen Ausgeburten des Socialismus in Frankreich, aber so schmerzlich auch die Bemerkung einem Jeden fallen muß der den Garten Europas liebt, häßlicher trat der Krebsschaden unserer Zeit nirgends hervor als eben in Italien. Dieses Land hatte fort und fort eine welthistorische Aufgabe für die katholische Kirche, aber es hat derselben nicht entsprochen. Wir wollen uns zum Belege nicht auf die Correspondenzen unserer Blätter berufen, die Schilderungen der einheimischen Journale geben hinlängliches Zeugniß so wie hundert Stellen der Civilta selbst welche doch, was nicht ohne Bedeutung ist, keineswegs in der Aufregung des frischen Eindrucks sondern nach der ruhigen Ueberlegung von Monaten und Jahren geschrieben sind. Es ist nicht erst nöthig hiefür Einzelnes daraus zu citiren, denn wer auch nur oberflächlich die ersten Hefte durchblättert, wird jetzt auf eine Schilderung verübter Gräuel stoßen, jetzt auf eine Charakteristik der Chefs von Jung-Italien, jetzt wieder auf die Mazzini'sche Erklärung des Heiligsten unserer Religion welche der persönliche Antichrist nicht gräulicher verzerren könnte *).

Die Principien welche die Civiltà in den wissenschaftlich-didaktischen Aufsätzen darlegt, erhalten ihre eigenthümliche mitunter eben

*) Der Verfasser des Ebreo di Verona sagt in der Avvertenza zum 6. Capitel (5. Heft S. 546) hierher bezüglich: Ma certe cose tanto brutte ed orrende saranno giochi di fantasia per accrescere speciosità ed interesse al racconto. Volesse Dio che le fossero innocenti menzogne, baie da veglia, ciance da vecchierelle: ma gli uomini sperimentati nè ci faranno tale inchiesta, nè si maraviglieranno punto di certe esorbitanze che fanno ribrezzo. Molti Romani poi diranno — questi sono ritratti al naturale: certo io ricordo il luogo — il tempo — le circostanze — io vidi cogli occhi miei — toccai colle mie mani.

so interessante als lebhafte Beleuchtung in dem Tendenzromane: l'Ebreo di Verona, welcher einer Uebersetzung ins Deutsche wohl vor vielen ähnlichen Geistesproducten würdig wäre. In dieser „wahren Erzählung," auf die wir leider wegen Mangel an Raum nicht über das zweite Heft hinaus eingehen können, obwohl ihr die Herausgeber selbst eine größere Bedeutung beizulegen scheinen, wird dem Leser ein heller Blick in die politischen Bewegungen Italiens während der letzten zwei Jahre eröffnet. Man dürfte übrigens fast versucht werden zu glauben, daß dieser Roman eben sowohl zum Privatgebrauche Papst Pius IX. als für seine getreuen Unterthanen geschrieben sei. Wir finden da in den ersten Heften außer der Person des Papstes einen enthusiastischen Arbeiter an der Glorie Italiens aber von der gutmüthigen Raçe an Bartolo Capegli, wir lernen seine Tochter Aliza kennen, in klösterlicher Abgeschiedenheit fromm und tugendhaft erzogen, dann eine ränkevolle Gesellschafterin die bei ihren patriotischen Machinationen in der Wahl der Mittel nicht sehr delicat zu sein scheint, endlich eine zahlreiche Sippschaft von Fortschrittsmännern aller Farben und Schattirungen. Diese sind eben zu Albano bei Bartolo versammelt als die „frohe" Nachricht vom Tode Gregors XVI. anlangt. Da spricht ein Verschworener die Befürchtung aus, es könne der Bärtige vom Platze Barberini (Cardinal Micara?) sein Nachfolger werden, dann aber gute Nacht Revolution, denn dieser wäre ganz der Mann wie einst Papst Sixtus mit Einem Schlage den Carbonarismus zu erdrücken und sollte er auch nicht länger als ein halbes Jahr den Stuhl Petri inne haben. Ein anderer Verschworener kennt aber die Cardinäle zu gut als daß er eine so schlimme Wahl für möglich hielte. Ist aber der neue Papst keiner aus denen welche durch Alter und Ordensstrenge für die Künste der Schmeichelei abgestumpft sind, dann müsse man den neuerfundenen Angriffsplan unverweilt in Ausführung bringen. Die Fürsten überwinden das Schwert, überwinden das Geschütz, Nichts durchdringt sie als der Dolch der Schmeichelei, für diese Spitze allein haben sie kein Pflaster von Stahl und keinen Panzer von Drachenhaut. Das Lob zu rechter Zeit, das wohlangebrachte Beifallsgeklatsch macht sie mürbe und wenn sie hart wie Diamanten wären. Darum

hat man sich allgemein zusammenverschworen, die Fürsten in Rosenhonig und Veilchensyrup zu ersticken *). Es wird erzählt **) wie man vorerst zu Turin die Wirksamkeit dieses Mittels geprüft und bewährt gefunden habe. Es war am 6. Mai 1846 als die Eingeweihten den Sardenkönig auf öffentlichem Platze zu Turin als König von Italien hoch leben ließen: da nun die überraschten Volkshaufen, da die Truppen sich den Claqueuren anschlossen, da die Damen ihre Tücher schwenkten und goldgestickte Embleme des neuen Königthums von allen Fenstern flatterten, da konnte Carl Albert seine Herzensfreude nicht länger verbergen und kaum vermochten die dringenden Vorstellungen zweier Reactionäre ihn zurückzuhalten daß er nicht einen Inauguralumzug durch seine Hauptstadt hielt. Dann folgt die dritte Nummer der Novelle mit der bedeutsamen Ueberschrift: la luna di miele (der Honigmond) welche eine Schilderung der Feste enthält, die dem neuerwählten Papste Pius IX. nach Ertheilung der Amnestie bereitet wurden! — Wer aber das Wesen der Demagogie in dem Attentate an Pius IX. so schlagend nachgewiesen hat wie Curci in seiner obengenannten Schrift über die italienische Demagogie, der durfte wohl auch auf die Fallstricke hinweisen welche dem edelherzigen Papste gelegt wurden ***).

Die ganze Erzählung wird übrigens mit einer lebhaften Schilderung der guten und schlimmen Tage unter Pius VI. und VII.

*) I principi ribatton le spade, ribatton le artiglierie; anzi le ci rivolgono addosso, e per dieci delle nostre n'han cento, n'han mille delle loro e più gagliarde perchè più addestrate; non li trapassa che il trafiere dell' adulazione; per quella punta non hanno piastra d'acciaio o scoglio di dragone che basti; la lode a tempo, il plauso all' occorrenza li rammorbidisce se fossero di diamante. Laonde s'è concertato con una congiura universale d'affogare i principi nel siropo di viole e nel melerosato; seppellirli sotto un nembo di rose, abbacinarli co' riverberi dello specchietto come la allodole e le calandre (S. 95)

**) Eben daselbst.

***) Wie sehr übrigens die Civiltà edle Freimüthigkeit mit kindlicher Pietät zu vereinigen weiß, davon gibt die 6. Nummer der Erzählung ein rührendes Zeugniß, inwiefern der Verfasser im Vorworte zu derselben ausdrücklich erklärt:

aus dem Munde einiger alten Monsignoris eingeleitet, wo Rom noch wenig andere als äußere Feinde zählte und wo bei den meisten Bewohnern der ewigen Stadt noch die Ueberzeugung lebte daß Rom nur in den Päpsten wie seine geistige Bedeutung so die Bedingung seiner materiellen Existenz erblicken könne, nicht in dem Handel der so ziemlich gleich Null ist, nicht in der Industrie welche weit hinter jener anderer Städte zurückgeblieben ist, nicht in den Künsten die eine zu precäre und unzureichende Quelle seines Bestandes bieten, endlich auch nicht in seinen antiken Erinnerungen und Monumenten welche man, wie ein Prälat bemerkt, weder gesotten noch gebraten essen könne (S. 81). Sicherlich ein gewaltiger Unterschied in der Ueberzeugung der Römer von damals und jetzt. Oder sollten sie allmälig wieder auf andere Gedanken kommen? So lange schwerlich als das Phantom der Volkssouveränität noch so in ihren Köpfen spukt wie es in dem schönen Dialog: Il popolo geschildert und beleuchtet wird.

Die nämliche interessante Beleuchtung der aufgestellten Principien, welche der eben erwähnte Tendenzroman darbietet, findet sich auch in den Dialogen. Diese bewegen sich meistens mit großer Klarheit und in anziehenden Wendungen fort und das lebhafte Naturell des Italieners macht sich in denselben recht angenehm geltend. Die Personen des Gespräches sind ein von den modernen italienischen Ideen befangener Advokat und ein die Principien der Civilta vertretender Abate. Während jener mit der gewöhnlichen Hast und Zungenfertigkeit und mit dem Ideologismus eines Libera-

Abbiamo voluto consacrare questo Capo VI del nostro racconto ad una festa che ricorda tanta benignità del Pontefice, tanta consolazione, tanta espansione di affetti nè se ne dee giammai perdere la ricordanza. Der Papst hatte am 27. Juni in der Octave des h. Aloysius der studirenden Jugend im Collegium Romanum die h. Communion ausgetheilt. — Weiter heißt es: Roma ogni giorni andava mutando aspetto e sotto diversi risguardi peggiorando; ma il sommo Pontefice era sempre lo stesso; sempre buono, clemente, benigno con tutti: avrebbe voluto che ogni uomo leggesse nel suo bel cuore di quanta e qual tenerezza foss' egli amante padre, più che signore, de' suoi sudditi d'ogni stato e condizione (5. Heft S. 546).

len die sämmtlichen Schlagwörter der Gegenwart umfängt, hebt dieser mit vollster Klarheit und Entschiedenheit die Kehrseite der neuen Ideen und Lehren hervor und drängt so seinen Gegner zu einem stetigen Rückzuge. Dadurch stellt sich wie wir schon früher bemerkten ein innerer Zusammenhang zwischen den einzelnen Dialogen gleichsam von selbst heraus. Im ersten Dialoge: „das Volk" (Nr. 5) sind es die Schlagwörter: „Emancipation und Wiedergeburt der Völker," „Italientsche Nazionalität," „Heroismus der Volkserhebung," „souveräne Majorität," „Humanität des 19. Jahrhunderts," die „verhaßte Priesterherrschaft" und das in letzter Zeit „unterdrückte und geopferte Volk," an welche der Advocat sich anklammert, während der Abate zu zeigen sucht daß jenes „Volk" der Liberalen gar nicht das „wahre" Volk ist, daß die wahre „Majorität" sich „nicht auf den Plätzen und Straßen macht," schließlich aber auch bedauert daß das wahre Volk in Italien „geopfert" sei. Aber von wem? „Wer hatte die Schuld?" Die Antwort gibt der 2. mit diesen Schlußworten überschriebene Dialog (Nr. 7). In diesem wird nämlich nachgewiesen, daß von den drei Elementen der modernen Gesellschaft, nämlich den Retrograden (die Kirche mit ihrem Oberhaupte), den demokratischen Socialisten (Mazzini) und den rationalistischen Politikern (Gioberti oder Mamiani) gerade die Letztern d. i. die Mittelpartei die Schuld an dem neuesten Schicksale Italiens habe. Denn wenn sich auch in den demokratischen Socialisten das Princip des Bösen gleichsam verkörpert habe und wenn auch die Partei der Retrograden als Repräsentant des guten Princips ihre Pflicht nicht gehörig erfüllte, so ist doch auf die Mittelpartei der Satz: In medio virtus durchaus nicht anwendbar, weil die Tugend nur zwischen zwei gleich großen Lastern die richtige Mitte bildet und weil zwischen der Wahrheit und dem Irrthume die Mitte nur wieder Irrthum sein kann (3. Heft S. 307, 308). Es ist der „Rationalismus in der Politik," es ist die „neue politische Schule Italiens," welche die Schuld trägt. Die Existenz dieser politischen Schule auf der italienischen Halbinsel, ihr antikatholischer weil rationalistischer und protestantisirender Charakter, ihre Unfähigkeit zum Aufbauen bei vorwaltender Vorliebe zum Niederreißen wird nachge-

wiesen in dem ebenso überschriebenen 3. Dialoge (Nr. 10). Der Abate nimmt hier den Menschen, wie er der Erfahrung nach überall und wirklich ist nicht wie er von den Ideologen gedacht wird, nämlich von Natur aus verkehrt, gebrechlich und schwach, weßhalb er in Allem und Jedem von der Religion getragen und gehalten werden muß. Die Unfähigkeit des politischen Rationalismus stellt sich nirgends klarer heraus als in den Theorien des Socialismus, welcher in dem 4. Dialoge (Nr. 13) unter Beiziehung eines Socialisten in höchst anziehender Weise besprochen wird.

Die wissenschaftliche Auffassung und Durchführung des vorgenommenen Themas tritt in der Civiltà eben sowohl in den sämmtlichen Dialogen als in den einzelnen Abhandlungen, namentlich in jener über die „socialen Theorien des Unterrichtes" und in der über „die Trennung der Kirche vom Staate" hervor. Sie ist mehr geistreich, schlagend und praktisch, als tiefsinnig und gründlich zu nennen. Die (italienische) Lebhaftigkeit des Vortrages welche in unsern gelehrten Journalen so oft fast gänzlich vermißt wird, das klare, durchgreifende und practische Verständniß der Zeit und ihrer Erscheinungen, die Entschiedenheit und Unverwüstlichkeit des katholischen Bewußtseins welches immer und überall nur in der Kirche und in dem specifisch Katholischen und Kirchlichen das Heil erblickt, ersetzen hinlänglich was dem Journale an (deutscher) Gründlichkeit und speculativer Haltung abgehen mag. Ja selbst dort wo man der Civiltà Einseitigkeit vorwerfen möchte, oder wo sie sich etwas gehen läßt wie zuweilen in der Polemik gegen italienische Journale oder in der Cronaca contemporanea, kann man ihrer geistreichen Exposition, ihrer Entschiedenheit und Noblesse die Anerkennung nicht versagen. Wir geben als Beleg für die wissenschaftliche Methode der Civiltà Einiges aus dem Vorworte zu dem schönen Dialoge: „der Socialismus der Massen und der Voltairianismus der Bourgeoisie" (Nr. 13) und eine kurze Uebersicht der Abhandlung über „die Trennung der Kirche vom Staate." (Nr. 14)

S. 613 heißt es ungefähr: „Der Socialismus, dieser Tod des ganzen bürgerlichen Zusammenlebens ist in Frankreich riesenhaft zum Vorschein gekommen, während dieses nicht einmal an die wirk-

liche Existenz desselben glauben wollte. Die Parteiführer welche für ihn einstehen ohne ihn zu kennen, bereiten durch seine Verpflanzung nach Italien daselbst die nämliche furchtbare Ueberraschung indem sie bei dem fleißigsten Ausstreuen seiner traurigen Lehren fortwährend darauf schwören daß er nur eine Phantasie, eine fixe Idee, eine Schwarzseherei der Retrograden sei. Und es gibt doch keine natürlichere, keine nothwendigere Erscheinung als den Socialismus in einer Gesellschaft in welcher der überwiegende Mittelstand voltairischen Grundsätzen huldigt. Das geistige Verderbniß dringt ja von der Höhe in die Niederung und der Voltairianismus in seiner Fortpflanzung auf die untersten Schichten ist der reine und echte Socialismus. Wer daher immer Liebe, wir wollen nicht sagen für die Religion und für das öffentliche Wohl sondern nur für das bürgerliche Leben hat, der muß die Frage mit welcher alle Güter, alle Interessen und Sympathien der menschlichen und bürgerlichen Existenz zusammenhängen recht aufmerksam studiren. Wir bringen zu diesem Behufe dem Leser in dem folgenden Gespräche eine wie wir glauben nicht unnütze und unwirksame Schilderung des Socialismus und wollen dabei vornämlich vier Puncte in ein helles Licht setzen: 1. den Begriff des Socialismus, 2. die sichere Quelle desselben, 3. die Ohnmacht seiner unverständigen Urheber in seiner Leitung und Beherrschung, 4. die Niederträchtigkeit mit welcher die Urheber des Socialismus die Gesellschaft des einzigen wirksamen Mittels berauben, welches jene gegen einen so furchtbaren Feind haben kann. — Unsere Schilderung des Socialismus ist keine Uebertreibung, man kann seine Aeußerungen in Broschüren und Zeitungen lesen, unsere Schilderung ist nothwendig um die Schlafenden aufzuwecken, welche den Brand nicht eher verspüren bis die Flammen über ihren Häuptern zusammenschlagen. — — Wir schreiben für die gebildeten Classen und diesen wird man heut zu Tage kaum einen Gegenstand vorlegen können der einer ernstern Erwägung bedürfte. Wie viele werden in dem Socialismus das traurige Werk ihrer eigenen Hände erkennen müssen! Wie viele werden darüber aufschrecken daß durch das Niedertreten der katholischen Religion ein Ungeheuer entfesselt wird, welches nur durch diese gebändigt werden konnte, denn Nichts ent-

spricht so sehr dem natürlichen Begehren des verdorbenen Menschen als der Socialismus!"

Die Abhandlung über „die Trennung der Kirche von dem Staate" ist gegen einige Behauptungen in der oben angezeigten Schrift des Advocaten Garbarini gerichtet, welche in dem Aufsatze: „Eine neue Rückkehr vom Irrthum" von der Civiltà mit vielem Lobe hervorgehoben wurde. Garbarini hatte aber in Bezug auf die Trennung der Kirche vom Staate und über das allgemeine Stimmrecht bei der Wahl zu geistlichen Aemtern gewisse Sätze aufgestellt welche mißverstanden werden konnten. Diesen gegenüber verfolgt nun die Civiltà eine eigene, fast streng-scholastische Dialektik, indem sie z. B. an bestimmte allgemein gehaltene Aeußerungen Garbarini's anknüpfend sub. 4 des ersten der zwei §§. der Abhandlung ihre Proposition mit folgenden Worten aufstellt: Wenn „die Kirche eine große Gesellschaft ist welche in sich die katholischen Völker vereinigt", so bilden diese consequenter Weise einen integrirenden Theil der Kirche, so sind sie dieser untergeordnet wie der Theil dem Ganzen, ja diese Verbindung und Unterordnung bringt nothwendig und ihrer Natur nach eine wechselseitige Verschlingung der Beziehungen und der Gesetze mit sich, nach welcher Kirche und Staat sich bestimmen, so daß eine gänzliche Trennung des bürgerlichen Wesens von dem kirchlichen in dem Normalzustande der Gesellschaft nicht getroffen werden mag." Auf diese Behauptung folgt nun der Beweis für die beiden Prämissen in beinahe syllogistischer Form wie aus den Ueberschriften der nächstfolgenden Nummern des §. I ersehen werden mag: 6) Die Nation ist ein Theil der Kirche. 7) Der Theil muß dem Ganzen, der Staat der Kirche untergeordnet sein. An diese Auseinandersetzung der ersten Prämisse knüpfen sich einige interessante Erörterungen z. B. Nr. 8 gegen den Senator de Margherita in der Sitzung vom 4. April über die äußere Gewalt der Kirche *). —

---

*) Die Ueberschriften der folgenden Nummern lauten: 8 Perchè la Chiesa ha autorità. 9 l'Autorità giurisdizione, 10 anche esteriore, prova canonica. 11 Prova filosofica: la Chiesa è visibile, 12 non le basta il tribunal civile, 13 perchè tende a società universale. 14 Altra prova:

Die zweite Prämisse wird in Nr. 24 formulirt: „Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind unvermeidlich, weil das Subject beider Autoritäten Eines und dasselbe ist.“ Die folgenden Nummern geben die Ausführung dieses Satzes mit Rücksicht auf die protestantischen, Richer'schen und Lammenais'schen Grundsätze über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche.

Es würde hier natürlich der Ort für eine tiefere speculative Verständigung über dieses Verhältniß gewesen sein, ja der Ausgangspunct wäre in der Proposition selbst vorgezeichnet gelegen, aber eine solche könnte wohl nach dem gegenwärtigen Standpuncte der Philosophie in Italien ebenso wenig verlangt als gegeben werden. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß der Beweisführung der Civiltà die Kraft und Ueberzeugung des sogenannten Beweises ad hominem d. h. Italien gegenüber mangle*).

Namentlich dürfte die jetzt mannigfach geltend gemachte Ansicht von der Gleichgiltigkeit des Staates gegen die Religion und die Kirche überhaupt und in weiterer Linie die Ansicht von der Gleichberechtigung aller Confessionen nach den Grundsätzen der Civiltà nur als eine Uebergangsansicht zu einer tiefern Auffassung des normalen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zu betrachten sein. Die Emancipation der Kirche von der Omnipotenz

---

la Religione essendo bisogno sociale, 15 è insieme un fatto pel cattolico, 16 un interesse pel pagano. 17 Interesse sociale o governativo, 18 usarla qual mezzo è proprio dei pagani. 19 Quanti cattolici paganeggiano! 20 Con quanto danno della società. 21 Rimedio. 22 Difficoltà da superarsi. 23. La chiesa trionfa anche perseguitata.

*) Die Ueberschriften des §. II lauten: 24 Seconda proposizione: Relazioni scambievoli sono inevitabili. 25. 1º Perchè uno è l'uomo, 26. 2º diretto contemporaneamente da due forze. 27 Soluzione protestante del problema. 28 Soluzione Richeriana. 29 Soluzione di Lamennais, 30 sua innocenza. 31 Ripugna che un popolo cattolico non disapprovi il male, 32 e che la legge non esprima tal disapprovazione, 33 sotto l'indirizzo della Chiesa. 34 Applicazioni di questo principio. 35 Negandolo il governo perde se stesso. 36 Epilogo e soluzione del problema. 37 Chi niega queste dottrine, niega la società universale.

des Staates ist der erste nothwendige Schritt und wenn sie selbst um den hohen Preis der Gleichgültigkeit des Staates gegen die Kirche erkauft werden müßte. Nur die freie Kirche kann dem Staate zeigen, daß er des christlichen Princips zu seiner Selbsterhaltung bedürfe. Nur die freie Kirche kann jene Kraft und Wirsamkeit entfalten die nöthig ist damit wieder einmal Ein Hirt und Eine Heerde sei. Aber so lange jene Uebergangsansichten für die Staatsmänner maßgebend sind, wird auch die Kirche in Bezug auf Unterricht und Ehe nie und nimmer ihre volle Berechtigung erlangen. Man wird beiderseits zu den verschiedensten und widersprechendsten Palliativen greifen. Ein normales Verhältniß zwischen Staat und Kirche ist nur in ganz katholischen Ländern denkbar. Darum versteht es sich von selber daß in Staaten mit rein katholischer Bevölkerung die kirchliche Politik sich wesentlich anders gestalten kann und muß, als in Ländern in welchen Glaubensverschiedenheit herrscht. Von diesem Standpunkte aus verlieren die Grundsätze der Civiltà ihre anscheinende Schroffheit. Für die Reinerhaltung des katholischen Princips muß jeder Italiener einstehen, welcher sein Vaterland wahrhaft liebt, denn dieses steht und fällt mit dem Katholicismus. Für die Mehrung des katholischen Princips muß aber auch jeder gläubige Katholik nach Maßgabe der ihm verliehenen Kraft und in dem ihm angewiesenen Berufskreise muthig und mannhaft eintreten, denn nur dieses rettet die alte Welt vom Untergang, nur dieses bringt der neuen das wahre Leben und eine Zukunft die wir gegenwärtig kaum zu ahnen vermögen.

So schließen wir denn unser Referat über diese bedeutsame literarische Erscheinung in Italien mit dem Wunsche daß der Fleiß und der unbestreitbar große Muth der Herausgeber durch eine recht weite Verbreitung ihres Journals und ihrer Ideen belohnt werden möge. Wenn auch die Letztern in ihrer Anwendung auf das wirkliche Leben hier und dort manche, mitunter orts- und naturgemäße Beschränkung erleiden dürften, so schadet es doch nicht wenn sie im Angesichte des fieberkranken Italiens, ja des fieberkranken Europas mit aller Bestimmtheit und Schärfe ausgesprochen werden. „Das einzig sichere Heilmittel für unsere in religiöser, politischer und socialer Be-

ziehung so schwer bedrängte Zeit liegt nur in der aufrichtigen Rückkehr zu dem positiven Christenthume und zu der sichtbaren Trägerin desselben, zu der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche."

Nachschrift.

So eben erhielten wir die vier ersten Hefte des 2. Bandes der **Civiltà**. Aus dem Vorworte zu diesem geht hervor daß dieses Journal in Italien sich einer großen Verbreitung erfreut und daß die ersten drei Hefte bereits eine dritte Auflage erlebten. Es steht übrigens auch mit einem neugebildeten Vereine zur Verbreitung guter Bücher in Verbindung, welcher als erstes Bändchen eine italienische Uebersetzung der Schrift des verewigten Erzbischofs von Cöln: „Ueber den Frieden zwischen der Kirche und dem Staate" ausgegeben hat. Die genannten vier Hefte bringen eine Fortsetzung des **Ebreo di Verona (8. La fregata il S. Michele 9. Alla montagna — alla marina 10. L'Alfiere 11. Suor Ombellina)** und einige recht interessante Abhandlungen z. B. gegen die Annahme „eines allgemeinen Stimmrechtes" bei der Wahl zu geistlichen Aemtern, „der Streit zwischen Himmel und Erde" gegen Mazzini, „der Protestantismus und die sociale Einheit," „die Rettung der menschlichen Persönlichkeit durch das Christenthum."

Wir wollen hier nur die Erste dieser Abhandlungen kurz berühren. Die **Civiltà** kommt in derselben auf eine schon oben besprochene Behauptung Garbarini's zurück und beleuchtet zuerst den innern Zusammenhang in dem Verlangen nach dem allgemeinen Stimmrechte sowohl bei den bürgerlichen als bei den kirchlichen Wahlen. Hierauf wird auf die kirchenrechtswissenschaftliche und theologische Bekämpfung des allgemeinen Stimmrechtes bei kirchlichen Wahlen hingewiesen, wie diese schon früher von Noel Alexander und neuerlichst von unserm gelehrten Landsmanne **Dr.** Theiner in Rom zur Widerlegung der **„Cinque Piaghe"** des berühmten Rosmini unternommen wurde. Dann beginnt die **Civiltà** selber den Nachweis: **1.** daß ein allgemeines Stimmrecht bei kirchlichen Wahlen der Natur und Aufgabe der Kirche widerspreche, weil bei dem allgemeinen Stimmrechte der Wähler nothwendig vor dem Gewählten da sein müsse (**mercechè se l' elezione deve essere un diritto per chicchessia, è mestieri che l' elettor naturale preceda l'eletto, non potendo essere elettore chi prima non è**) und sein eigenes Recht und Mandat auf diesen übertrage, während in der von Gott gestifteten Kirche die Sendboten des Herrn vor den Gläubigen, die Hirten vor der Heerde da sind

und das Wort der Wahrheit und die Sacramente des Heiles oder Mandat und Gewalt von Oben und nicht von Unten empfangen; 2. daß dieses allgemeine Stimmrecht bei kirchlichen Wahlen auch nicht aus der Natur der bürgerlichen Gesellschaft abgeleitet werden könne, weil diese als der natürlichen Ordnung der Dinge angehörig für die übernatürliche Ordnung und das Reich der Gnade nicht maßgebend werde. An diese Grundanschauung des kirchlichen Wahlrechtes knüpft die Civiltà sofort eine Kritik des allgemeinen Wahlrechtes überhaupt, indem sie dieses als eine Ausgeburt des nach seinen Principien allmälig mehr und mehr sich entwickelnden Protestantismus aufzuzeigen sucht, da selbes in seinem Ursprunge republikanisch, in seinem Endzwecke epikuräisch, in seiner Basis aber rationalistisch sei und am Ende nur aus dem berüchtigten „gesellschaftlichen Urvertrage" J. J. Rousseau's folge. Rousseau aber sei eben so nach einer Seite der Schüler Calvins wie nach der andern der Vater Mirabeau's und sämmtlicher Revolutionen in Frankreich von 1789—1848. Im weitern Verlaufe wird der Theorie des allgemeinen Stimmrechtes zur Last gelegt, daß sie auf einem einseitigen Spiritualismus beruhe, welcher das Abstracte mit dem Concreten verwechselnd alle Intelligenzen als gleich und somit die Kopfzahl als maßgebend annehme; es wird weiter bemerkt daß dieser einseitige Spiritualismus nothwendig zum Socialismus führe und besonders hervorgehoben, daß das allgemeine Stimmrecht die Gerechtigkeit und Gleichheit geradezu verletze um derentwillen es angeblich verlangt werde. denn die sociale Gerechtigkeit bestehe nicht in der numerischen Gleichberechtigung sondern in der gehörigen Rücksicht auf die immer und überall ja nothwendig sich einstellende Ungleichheit der physischen und geistigen Beschaffenheit der einzelnen Menschen. „Machet vorerst," ruft die Civiltà (7. Heft S. 49) aus, „die Talente in den Köpfen, die Kräfte in den Armen, die Zahl in den Familien, die Verzweigungen in den Geschlechtern, den Einfluß der Stände und Berufsarten, den Inhalt und Umfang aller Verhältnisse einander vollkommen gleich, dann kommt und sprecht von der Gerechtigkeit des allgemeinen Stimmrechtes." Endlich wird mit Thiers (Kammersitzung v. 24. Mai 1850) die absolute Undurchführbarkeit des allgemeinen Wahlrechtes und die Unfruchtbarkeit desselben für die Hebung der socialen Uebelstände, so wie dessen inniges Verwachsensein mit dem Phantome der Volkssouveränität auf der einen und mit dem Widerwillen gegen alle und jede Ordnung und Regierung auf der andern Seite schlagend nachgewiesen.

Die „Revue der Presse" bespricht einige italienische und französische Novitäten z. B. I misteri di Demofilo. Torino. Cardellazzo e Degaudenzi. 1850 von einem Gegner Gioberti's; ein „Leben Carl Alberts" von Anbreozzi; Beaufeant's: études de Philosophie sociale et politique

Genève et Paris 1850; eine Abhandlung „über die alte und neue Jesuitenfurcht" von Heinrich Borgianelli S. J. Neapel. Vitale. 1850; eine „Untersuchung über die Grenzen der geistlichen und weltlichen Gewalt" von Bolgeni. Florenz. Birindelli 1849. Uebrigens wendet sie ihre Hauptaufmerksamkeit fortwährend der Tagespresse zu. Die „Zeitschau" hat einige sehr interessante Correspondenzen.

So verfolgt denn die Civiltà unverrückt ihr schönes Ziel in dem Bewußtsein für ganz Italien die „altkatholische Fahne" erhoben zu haben und mit einer einheitlichen Tendenz, welche man in andern Journalen selten in diesem Maße findet. Sie hat übrigens auch viele Gegner selbst unter den sogenannten „Gutgesinnten" weil sie z. B. die Presse für eine Macht hält, weil die Einen gelehrte und ernste die Andern leichte Aufsätze wollen, weil die Einen die große sociale Gefahr verschwiegen, die Andern nur schonend besprochen wissen wollen. Aber wer tritt offen mit seiner Ueberzeugung hervor und hat keine Feinde? Wer kann es Allen recht machen? Und hat man je Eiterbeulen mit Rosenwasser geheilt? Vergleiche über das zuletzt Gesagte das Vorwort zum 2. Bande der Civiltà im 7. Hefte S. 8 — 19 und die Vertheidigung des 4. Dialoges im 8. Hefte S. 113—123

Dr. Häusle.

4.

Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas! Eine literarhistorische, theologische Studie von Dr. Friedrich Lücke. Göttingen 1850.

Jedes Ding hat zwei Seiten. Das gilt namentlich von Sprichwörtern die häufig in entgegengesetztem Sinne gedeutet und angewendet werden, wie es denn bekannt ist daß die Regeln der Diät in der medicinischen Schule von Salerno denen von Montpellier geradezu widersprechen *). In den Jahrzehnten wo eine populäre

*) Z. B. Post coenam stabis aut passus mille meabis und: Post coenam pausa, nec eas sine causa. — Caseus et panis sunt optima fercula sanis und: Caseus est sanus, quem dat avara manus.

Literatur im Schwunge war, welche im Unterrichte das Gemeinsame der menschlichen Ueberzeugungen und das zunächst für das gesellschaftliche Leben Nützliche mit Vorliebe betrieb um den allseitigen Frieden zu befördern, wo insbesondere die politische Umgestaltung Deutschlands die kirchlichen Parteien in den neuen Staaten noch häufiger vermischte als es schon früher der Fall war, wo endlich die Duldungsgesetze der Fürsten und die menschenfreundliche Schule Sailer's auch eine Vereinigung der religiösen Ansichten in Aussicht stellten: da wählten auch katholische Theologen gern einen Ausspruch, welcher dem großen Kirchenvater Augustinus entlehnt schien, zum Motto ihrer Abhandlungen und Zeitschriften um den versöhnlichen Geist ihrer Gesinnungen schon vorhinein anzudeuten. „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" — so konnten auch diejenigen bekennen, welche nichts weniger als einverstanden waren mit der leichtfertigen Unterscheidung der essentialia und adiaphora der untereinander selbst vielfach zwiespaltigen Protestanten. Was de fide also unbedingt nothwendig ist in den Gegenständen des Glaubens, war ohnehin schon von der Kirche mit unfehlbarer Autorität für Jeden leicht verständlich in allen katholischen Lehrbüchern ausgesprochen. Was von der Kirche noch nicht entschieden der gelehrten Untersuchung anheimgestellt blieb, das beschäftigte ungehindert den Eifer der theologischen Schulen, wie es z. B. der Satz de immaculata conceptione zeigt, wie es der französische Gelehrte Veron in seinem Büchlein: Regula fidei catholicae sive secretio eorum quae sunt de fide catholica et quae non sunt de fide bündig darstellt und im Jahre 1645 unsern Wahlspruch als ein „vetus ac vulgare dictum" anführt. Mit welcher Sorgfalt endlich die Kirche allenthalben nach dem Vorgange des Apostels (1. Cor. 13) den Frieden wahrte, ist bekannt, da sie, wo der Eifer Einzelner denselben zu gefährden drohte, beiden Theilen Stillschweigen auferlegte ohne ihr persönliches Dafürhalten zu beeinträchtigen. Immerhin kann der Katholik der Fahne dieses Spruches arglos und getrost noch ferner folgen, sie ist die Fahne der Treue und kann keinen Redlichen in die Lager des Feindes verlocken. Beirren kann ihn nicht daß derselbe von Augustinus am Ende gar nicht herrühre, denn an der Hand seiner Glaubens-

bücher gehend wird er nie verlegen sein die „necessaria“ von den „dubiis“ richtig zu unterscheiden; nicht beirren, daß diesen Satz die gallicanische Kirche zu ihrem Wahlspruch erhoben, denn diese Theilkirche war nie von der echten katholischen Lehre abgewichen, hatte höchstens in disciplinaren Satzungen ihre absonderlichen Wohlmeinungen und ihr glänzendster Stern, der große Bossuet brach lieber die Verhandlungen mit Leibnitz und Molanus ab als daß er der Irenik die Wahrheit selbst preisgegeben hätte. Man muß dem Spruche die Form des obigen Buchtitels geben um ihn verfänglich zu machen. Die „non necessaria“ sind von den „dubiis“ himmelweit verschieden; sie fallen beinahe zusammen mit den berüchtigten adiaphoris und geben dem subjectiven Meinen einen so bedeutenden Spielraum, daß der Unvorsichtige zuletzt dahin gelangt alle Dogmen einzubüßen und sich auf die bekannten Vernunftwahrheiten von Gottes Dasein, von der Freiheit des Willens und von der Unsterblichkeit der Seele beschränkt zu erblicken. Um so ruhiger können wir nachsehen was Dr. Lücke aus dem reichen Schatze seiner historischen Forschungen uns darbietet.

Der Verfasser wurde zu dieser Monographie durch seine theologischen Freunde in Holland veranlaßt, aus welchen Professor Kist in Leiden 1840 und Professor van der Hoeven in Amsterdam 1847 erklärten, daß sie jenen Spruch bei Augustin vergebens gesucht hätten. Jener hielt die Leseart: „in dubiis“ für die ursprüngliche, nahm aber 1849 in einer wiederholten Untersuchung die spätere: „in non necessariis“ auf. Prof. Lücke selbst erklärt dieses „Friedenswort“ für ein vorzugsweise kirchliches welches rechtverstanden die Räthsellösung des wahren Heils der Kirche enthalte, nicht im Sinne der Indifferentisten und Synkretisten, „welche die Liebe ohne Wahrheit, ohne Glauben, die Freiheit ohne Gesetz und Einheit suchen, welche in ihrem Frieden auch Glauben und Unglauben, Wahrheit und Irrthum ausgleichen möchten und die Liebe nur als Mischmasch aller Gesinnungen und Denkweisen kennen,“ sondern — Hier ist es schwer die Auslegung des edlen Verfassers in wenige verständliche und das ganze Gebiet der möglichen Deutungen streng abgrenzende Worte zu fassen, da er in seiner bekannten Weise sich sehr unbestimmter

Redensarten und in einander schwimmender Bemerkungen bedient, welche den andersher schon erörterten (orientirten) Gutdenkenden und Richtigfühlenden zwar die herzlichste Beistimmung zu entlocken vermögen, aber namentlich den vorhinein schon entschiedenen Männern der Partei schwerlich den Entschluß beibringen werden von ihren bisherigen Fehlgriffen abzustehen und zwischen Zwang und Freiheit die rechte Mitte einzuhalten. Dieser Auslegung hat der Verfasser einen ganzen Abschnitt (S. 51—84) gewidmet, worin besonders viel des Geschichtlichen beigebracht, das Verfehlte in so vielen Unionsversuchen der protestantischen Parteien unter einander nachgewiesen, aber auch der katholischen Kirche von dem classischen athanasischen Glaubensbekenntnisse an bis auf das Tridentinum der herkömmliche Vorwurf nicht erspart wird daß sie die Einheit erstrebe auf Kosten der Freiheit, ein Formwerk fördere an der Stelle der lebendigen Ueberzeugungstreue und namentlich der fortschreitenden religiösen Entwickelung von Einfalt zur Wissenschaftlichkeit, von unbewußter Gläubigkeit zur männlichen Erkenntniß nicht die gebührende Rechnung trage. Wie alle seine Vorgänger bleibt auch Dr. Lücke befangen in der „unsichtbaren" Kirche, an deren Ausbau allerdings die Christenheit zu arbeiten bis ans Ende der Tage die Aufgabe hat und zu welcher nur immer einzelne Begabte und Begnadete gehören können, zu deren reichlichern Ausbreitung jedoch aber die „sichtbare," allseitig eingerichtete und festgeordnete Kirche dienen muß um das „Reich des Himmels" auf Erden annähernd zu verwirklichen. Könnte er sich zu der Ansicht erheben daß das Christenthum eine göttliche Thatsache ist die im Laufe der Zeiten durch erprobte Lehrbestimmungen zu deutlicherer Anschaulichkeit gelangt, daß die Dogmen nur die äußersten Linien der Wahrheit sind jenseits welcher der Irrthum dunkelt, daß das Glaubensbekenntniß das tiefere Verständniß, die zartere Anwendung, die geistvollere Begründung nach dem Grade der Bildung, nach der Art des Bedürfnisses nicht ausschließt, daß endlich die kirchliche Gestaltung selbst, wie sie alle Jahrhunderte hindurch sich stätig entfaltet, verbessert und vervollständigt hat, noch ferner zu kaum geahnter Vervollkommnung geführt werden kann, wenn nur die Glieder der Kirche stets zahlreicher sich sittlich festigen, sinnlich läu-

tern und von thätiger Liebe entbrennen: könnte der Verfasser zu dieser Ansicht sich glaubensvoll erheben, er würde statt an der Füllung eines Danaidenfasses sich zu ermüden und der Gefahr eines endlichen Verzweifelns zuzuschreiten den Bestand der katholischen Kirche als jenes göttliche Wunder erkennen welches lange vorbereitet, endlich vollendet worden ist um alle menschliche Sehnsucht und Bestrebungen in sich zu verschlingen, er würde aufhören die leider bestehenden Trennungen scheinbar zu rechtfertigen und seinen Schatz von Herzlichkeit und Wissenschaft an neue Täuschungen zu verschwenden.

Doch kehren wir zur Berichterstattung zurück. Die Zutheilung des Spruches an Augustin ist von sehr neuem Datum, sie findet sich bei keinem ältern Theologen. Die von Wenigen angeführte Stelle des Briefes an Januarius handelt von unwesentlichen Verschiedenheiten der kirchlichen Sitte, die er liberas observationes nennt und bei denen er hinzusetzt: nec disciplina ulla est in his melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat quo agere viderit ecclesiam, ad quam forte devenerit. Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum et propter eorum, inter quos vivitur, societatem servandum est. Auch in den spätern Pseudoaugustinianis ist jener Spruch nicht zu finden, ja es ist, wie der Verfasser weiß, überhaupt vergebliche Mühe seinen Ursprung in der altkatholischen Kirche zu suchen, denn schon Irenäus und Tertullian fassen die Einheit der Kirche als dogmatische und zwar traditionelle Lehreinheit und selbst Vincent v. Lirius könne eher als der Verfasser des Symbolums: Quicumque denn als Urheber unseres Spruches angenommen werden. Selbst die sogenannten Häretiker und Schismatiker, so nahe es ihnen gelegen gewesen wäre den Grundgedanken des Spruches gegen die Katholischen geltend zu machen, blieben demselben fremd; noch weniger konnte die mittelalterliche Kirche des römischen Papstthums und der Scholastik ihn erzeugen, da sie nicht nur Religion und Theologie sondern auch Glauben und Wissen der Kirche als wesentlich Eins setzte. Nur bei den biblischen und mystischen Theologen in der Zeit der Selbstauflösung der mittelalterlichen Kirche und Theologie könnte man we-

nigstens einen Ansatz zu unserm Spruche erwarten; wirklich habe Dr. Kist den milden Gerson darauf angesehen, allein auch dieser suchte die Reform und Einheit der Kirche nur in der Reform der Sitte, der Gesetze und der kirchlichen Ordnungen im Geiste der allgemeinen Kirche und dachte nicht an die Reformationsidee und den Unionsgeist unseres Spruches, die sich in der kirchlichen Lehre zu bewähren hätten. Näher dieser Idee, fährt Lücke fort, steht Joh. Wessel und mit dem Satze: er glaube nicht an die Kirche sondern mit der Kirche an den heiligen Geist, schon wie vor der Thüre unseres Spruches. „Unstreitig ist die wahre, volle Reformation, wie Luther und seine Genossen dieselbe auf immer begründet haben, ja noch mehr die bestimmte evangelische Kirche — die nothwendige Voraussetzung unseres Spruches. Nur unter dieser Voraussetzung hat er vollen Sinn und volles Recht. Die katholische Kirche kann ihn nur in einem sehr beschränkten Sinne gebrauchen. Aber noch mehr. Derselbe setzt eine Entwickelungsgeschichte der evangelischen Kirche voraus, worin man bereits die Erfahrung gemacht hat daß es keine Einheit der Kirche geben könne ohne Uebereinstimmung in dem Wesentlichen, Nothwendigen, in den Principien der christlichen Lehre, daß aber auch keine Freiheit, kein wahres Leben in der Einheit der Kirche denkbar sei wenn nicht das Nichtnothwendige von dem Nothwendigen unterschieden, in jenem freie Bewegung und Verschiedenheit gestattet und das Ganze zusammengehalten werde durch das Band der lebendigen, gläubigen Liebe" (S. 13). In dieser Stelle tritt auf das deutlichste der wichtige Unterschied hervor welcher zwischen dem: „in dubiis" und dem: „in non necessariis" besteht, also zwischen der katholischen und protestantischen Theologie. Wer entscheidet und erklärt mit Nöthigung die „necessaria"? Bekanntlich unterscheidet die Logik zwischen einer innern (absoluten) und einer äußern oder beziehungsweise genannten (relativen) Nothwendigkeit. Bei Bestimmung der Letztern pflegen, zumal wenn die Beziehung auf Erfahrungswahrheiten stattfindet, die Menschen nicht übereinzustimmen, wie mag da in religiösen und kirchlichen Dingen eine Einheit erzielt werden? Hier liegt der Stein des Anstoßes und die Erklärung der Geschichte des gesammten Protestantismus, sowohl in seinem

Widerspruche mit der katholischen Kirche als auch in dem Widerspruche der protestantischen Parteien untereinander. Die Katholiken haben eine unfehlbare Autorität und die sie stützenden kirchlichen Institute, aber die Protestanten? — Jener Spruch, in der Fassung der HH. List und Lücke, gibt eine Auskunft, die mehr in der Luft schwebt als praktisch sich bewährt.

Indeß kann obiger Spruch, wie Dr. Lücke weiter sagt, bei den ersten bahnbrechenden Reformatoren, bei Luther und Calvin noch nicht gesucht werden; er findet sich auch nicht bei den mildern Theologen Erasmus und Cassander, so nahe auch beide Männer demselben gestanden. Das Bedürfniß desselben trat erst im 17. Jahrhunderte ein, wo das schmerzliche Gefühl der heillosen Trennungen zu irenischen und unionistischen Bestrebungen und Verhandlungen drängte die überwiegend lateinisch geführt wurden, wie der Spruch denn auch ursprünglich lateinisch verfaßt worden; denn erst von da wird der Gedanke und die Gesinnung des Spruches unter den Weisern und Friedfertigern immer allgemeiner und entschiedener. Wer ist nun sein Urheber und Verfasser? Oder ist er wie andere Sprichwörter „herrenlos" entstanden? Der presbyterianische Geistliche Richard Barter († 1691) schreibt an zwei Bischöfe seiner Kirche: Ich erinnere Euch an die alten und verachteten Worte jenes Friedensmannes (pacificator): Si in necessariis esset unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas: optimo certe loco essent res nostrae. Wer ist jener Pacificator? Der amsterdamer Theologe W. Pfeiffers († 1740) bemerkte in seinen Miscellaneis theologicis (Lips. 1736), daß man den Spruch ohne Grund dem Hermann Witz († 1708) oder auch dem Spener († 1705) zuschreibe, denn schon lange vorher habe Barter den Rupertus Meldenius als Verfasser genannt. Aber woher weiß dies Pfeiffers? Wer ist dieser Rupertus Meldenius? Und wo hat er zuerst den Spruch ausgesprochen? Der berühmte Baseler Theologe Samuel Werenfels führt den Rupertus Meldenius unter mehrern Friedenstheologen an, aber der Spruch selbst wird von ihm nicht mitgetheilt, nur bemerkt er: Fictum esse hoc nomen (Rup. Meld.) videtur: sed quisquis ille sit, qui sub hoc nomine lateat: quae dixit

digna sunt quae serio ad animum revocentur. Dem unermüdlichen Verfasser schien Nichts übrig zu bleiben als zu der Angabe des Holländers Pfeiffers zurückzugehen und die von Werenfels angeführte Schrift des Rupertus Meldenius: **Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad theologos Augustanae Confessionis**, in welcher jener Ausspruch des Pacificators bei Barter vorkommen möchte, aufzusuchen. Nach langem Suchen erhielt er sie endlich durch seinen Freund Dr. Klose von der Bibliothek in Hamburg und theilt sie nun im Anhange (S. 88—145) vollständig mit. Ihr vollständiger Titel lautet: **Paraen. vot. pro pace eccl. ad theol. August. confess. auctore Ruperto Meldenio.** Hier war es, wo sich die von Barter angeführten Worte des Pacificators in der That buchstäblich vorfanden. Der Verfasser gibt nun eine Uebersicht des in dieser schon seltenen Schrift beobachteten Ganges der Gedanken und sie verdient im Buche selbst nachgelesen zu werden, da sie unsere obige Bemerkung über den höchst schwankenden Begriff des „Nichtnothwendigen" durch ein klares Zeugniß des edlen Protestanten selbst vollständig bestätigt, wie denn auch seine wohlmeinende Anleitung den Frieden und die Einheit unter den Theologen und Theologastern herzustellen mit dem gewünschten Erfolge wirklich nicht gekrönt wurde.

Dr. Lücke frägt nun, ob der Verfasser der Paränesis jenen Friedensspruch wie er ihn zuerst gebraucht auch zuerst so formulirt oder nur als ein schon vorhandenes „herrenloses" Gut sich angeeignet habe und kommt zu dem Ausspruch, er sei von ihm selbst frei und eigen gebildet worden. Durch die Empfehlungen des englisch-schottischen Predigers Joh. Duräus (Dury † 1678 zu Cassel) wurde die Paränesis wahrscheinlich unter den Engländern vorzugsweise bekannt und beliebt, sowie der Spruch selbst durch Barters Unionsschriften zu den Holländern kam, unter welchen der besonnene Witzius ihn ebenfalls gebrauchte. Denn Johann Marck schildert ihn als einen Freund der religiösen Gewissensfreiheit, der von dem Vorurtheilshasse gegen das Neue wie von aller blinden Vorliebe für das Alte frei, ein Beförderer zwar des wissenschaftlichen Fortschritts aber auch ein Feind aller rationalistisch revolutionären Wühlerei sich zum Wahlspruche jene „**aurea in necessariis unitas, in non necessariis**

libertas, in omnibus prudentia et caritas" gemacht habe. Die Klugheitsregel erhielt wie man sieht schon mehr eine allgemeine Sprachform, der Schluß: „optimo certe loco essent res nostrae" ist weggelassen, das ursprüngliche: „in utrisque" wurde zu „in omnibus" gestaltet und der „caritas" noch die „prudentia" beigefügt. — „Wie es mit solchen sententiösen Sprüchen geht, je länger je mehr gelten sie durch sich selbst, der Urheber wird erst weniger genannt dann vergessen, zumal wenn der Verfasser sonst ein eben nicht bekannter Mann ist und die Schrift, worin der Satz zuerst formulirt wurde, sich so bald aus dem Verkehre verlor. Die Folge davon war daß man im Gebrauche je länger je mehr von dem authentischen Texte abwich, zwar die „prudentia" des Witzius wieder wegließ vielleicht weil der Spruch in einer andern proverbiellen Tradition jenen Zusatz nicht hatte, ferner das von Witzius gemachte oder von ihm übernommene: „in omnibus" beibehielt um den Satz noch fruchtbarer für das Leben zu machen, endlich aber statt des blos negativen: „in non necessariis" das näherbestimmende: „in dubiis" setzte. In dieser Fassung erhielt sich nun der Spruch und bekam immer mehr den Charakter eines eigentlichen anonymen Sprichwortes und Wahlspruches. Als man dann wieder nach seinem ursprünglichen Verfasser fragte, wußte ihn Niemand mehr. Und so rieth man, die Einen besonders die Holländer auf Herrn Witzius bei dem man ihn als Lebensmaxime fand, die Andern wohl vornehmlich die Deutschen auf Spener welcher die Friedensregeln des Spruches zu seiner Zeit praktisch anwendete den Spruch aber selbst nicht gebrauchte, bis man endlich ich weiß nicht auf wessen Autorität fast allgemein den h. Augustin zum Urheber machte weil er in seiner Epistel an Januarius Aehnliches gesagt hatte. Vergebens nannte der holländische Theologe Pfeiffers den wahren Verfasser. Die Tradition welche den Spruch auf eine so erlauchte und uralte Autorität wie Augustin zurückführte, wurde unter Theologen wie Laien um so herrschender da man dabei noch die Frage hatte dem sonst so strengen und streitbaren Kirchenvater ein fast unbewußtes, in der That halb inconsequentes Bekenntniß kirchlicher Freiheit und Milde abzugewinnen." (S. 41. f.)

Diese Stelle mußte hier vollständig mitgetheilt werden, als ein

gelungenes Beispiel jener heillosen historischen Conjecturalkritik, die in neuester Zeit die ganze Bibel als eine sagenhafte Mythe und die christliche Dogmatik als ein hierarchisches Trugsystem mit consequenter Abgeschlossenheit darzustellen sich bemüht hat. Der fragliche Spruch steht in Ansehen und Gebrauch bei den Katholiken die keinen Anstand nehmen ihn dem Fürsten ihrer Kirchenväter selbst zuzuschreiben, weil er wesentlich auf katholischen Anschauungen beruht die hier in treffender Kürze verfaßt erscheinen. In der französischen Kirche gab es der theologischen Zwiste genug für welche dieses Friedenswort als wirksames Gegengewicht heilsam werden konnte; schon zu Veron's Zeiten war es ein „vetus et vulgare dictum." Es konnte sich auch dienlich erweisen in den damaligen Versuchen die Protestanten zur uralten Kircheneinheit zurückzuführen. Die in demselben enthaltene Belehrung leuchtete auch der nichtkatholischen Christenheit ein, aber der Spruch mußte sich gefallen lassen durch nähere Bestimmungen anwendbarer zu werden. Diese Bestimmungen enthielten jedoch den Anlaß zu neuen Zerwürfnissen, weil es keine unzweideutige Autorität wie bei den Katholiken gab dieselben zu schlichten. Der Spruch gerieth bei den Protestanten in Verschollenheit. Sonst pflegt man die kürzern Recensionen eines Textes für die ursprünglichen zu halten, welche später nach neu hinzugekommenen Anlässen und Bedürfnissen erweitert werden. Dr. Lücke versucht das Umgekehrte wahrscheinlich zu machen, er versucht es mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn, wird aber das gesunde Gefühl schwerlich erdrücken, vielleicht in Folge eines Uebermaßes von beiden.

Nachdem der Verfasser den wahren Urheber des (erweiterten) Titelspruches herausgefunden, frägt er: wer dieser Rupertus Meldenius gewesen, wann und wo er seine Paränesis geschrieben habe? Schon vor ihm hätten Einzelne diese Frage erörtert und nach Abweisung der Varianten: Moldenius und Meldonius bald auf Bossuets Bischofssitz Meaux (episc. Meldensis) bald auf das Niederländische Dorf Melden, auch auf einen Prediger im Elsaß Joh. Mellet gerathen. Dr. Lücke erklärt ihn für einen Deutschen, denn an dieses Vaterland richtet er gleich im Anfange der Paränesis seinen herzlichsten Friedenswunsch; er ist ein Lutherischer Theologe, denn

er citirt nicht blos Luthers Bibelübersetzung, sondern liebt auch dessen Kernsprüche; er ist kein streng Orthodoxer denn er ist ein Verehrer und Geistesverwandter des frommen Joh. Arnd, den er gegen die satanischen Gegner vertheidigt; er ist ein treuer Anhänger der Concordienformel welche damals von den Lutheranern in Braunschweig und Brandenburg bereits aufgegeben war; er war nicht nur ein Zeitgenosse Arnds, sondern mußte auch zu dessen näherer Umgebung gehört haben und da dieser in seinen letzten Jahren v. 1611—21 lüneburgischer Generalsuperintendent in Celle gewesen, mochte er vielleicht ein lüneburgischer Geistlicher sein. Er mußte aber erst nach Arnds Tode geschrieben haben, da er von ihm rühmt, daß er die Reinheit seiner Lehre durch Lebensunschuld bewährt habe und dafür nicht nur mit der himmlischen Krone belohnt sei, sondern daß seine Schriften auch je mehr von Zeloten angegriffen um so höher von allen Frommen gehalten würden. Die Hauptschriften gegen und für Arnd erschienen aber 1622—1625 um welche Zeit also die Paränesis geschrieben zu sein scheint. Schlüßlich wird die fragliche Schrift in einem Anhange S. 85—145 authentisch mitgetheilt.

Jeder Literat muß dem edeln Verfasser für seine wohlgeordnete und theilweise erschöpfende Arbeit dankbar sein und es kann nicht fehlen, daß bald auch unter den Katholiken ein Gelehrter auftritt welcher der ursprünglichen Formel des Spruches und der Zeit ihres Urhebers mit gleicher Ruhe und Gründlichkeit nachspürt. Die obigen Zwischenbemerkungen galten wie sich von selbst versteht nicht der ehrenwerthesten Person, sondern der einmal nicht rettbaren Sache des — Protestantismus. Dr. und Prof. Fesl.

Facultäts-Archiv.

I.

Antrittsrede des für das Studienjahr 1851 neugewählten P. T. Rectors der Wiener Universität.

Wir eröffnen die im Programme näher bezeichnete vierte Abtheilung unserer Zeitschrift um so lieber mit der Antrittsrede Sr. Magnificenz unseres P. T. Herrn Rectors, als dieser für das Schuljahr 1851

nach §. 32 des prov. Gesetzes über die Organisation der akademischen Behörden von den beiden Collegien der theologischen Facultät dem Venerabile Consistorium der Universität vorgeschlagen wurde und durch die einstimmige Wahl des Letztern in der Person des Hochwürdigsten Herrn Dr. **Sigismund Schultes**, Abt des löblichen Benedictinerstiftes U.L.F. zu den Schotten in Wien und zu Telky in Ungarn, k. k. Rath, emeritirter Vicedirector der theologischen Studien an der Wiener-Universität ꝛc. ꝛc. aus dem theologischen Doctorencollegium hervorging und als diese Rede aus dem Herzen gesprochen bei allen Anwesenden wieder zum Herzen drang und den lautesten Beifall hervorrief.

Die feierliche Installation Sr. Magnificenz fand am 14. October in dem festlich beleuchteten Consistorialsaale der Universität statt und wurde mit einer angemessenen Rede des abtretenden P. T. Herrn Rectors, Sr. Excellenz des wirklichen k. k. geheimen Rathes Dr. Andreas Ritter von Baumgartner, Sectionschef im Ministerium der Finanzen ꝛc. ꝛc. eröffnet. Hierauf wurde der neue P. T. Herr Rector durch den für das Studienjahr 1851 erwählten P. T. Herrn Decan des theologischen Doctorencollegiums, Dr. Marcell Jenisch, Priester des Ordens der frommen Schulen und Professor der Religionslehre an dem vereinigten Gymnasium der k. k. Theresianischen Akademie, mit einer den Lebens- und Bildungsgang so wie die Verdienste des Neuerwählten in herkömmlicher Weise skizzirende Anrede eingeführt und mit den Insignien der höchsten akademischen Würde geschmückt.

Nun folgte die hier vollständig mitgetheilte Antrittsrede des neuen Leiters unserer Hochschule:

„Der beredte Vortrag, welcher so eben an Sie, m. H., und an mich gerichtet worden ist, enthält so Vieles, was mich nur mit dem beschämenden Gefühle des Unverdienten niederdrücken kann, daß ich Sie, Hochverehrte, mir zu gestatten, bitten muß, schnell darüber hinzueilen und Ihren Blick über das Geringfügige meiner Person hinwegzulenken. Gestatten Sie mir daher zuerst eine flüchtige Erinnerung.

Als diese Hochschule kaum zwei Jahrzehende ihres Bestandes zählte, sah sich bereits ein Abt des Stiftes, dem ich angehöre, Donald genannt, mit der Würde eines Rectors derselben ausgezeichnet. Und wie in jenen

frühesten, so wurde auch in den letzten Zeiten der ehrenvolle Ruf, an die Spitze dieser Universität zu treten, wiederholt an Männer meines Stiftes gestellt und bald nacheinander geschah es dreimal, daß Glieder desselben dieser hohen Würde sich erfreuten. Immer auch hielt es dasselbe Stift für eine Sache der Pflicht und der Ehre diesem großen Tempel der Wissenschaft nicht fremd zu bleiben; es hatte immer Priester, die auch in diesem Tempel dienten und führte ihm durch die Bildungsanstalt, die es in seinem eigenen Hause mit dem Opfer seiner geistigen und materiellen Kräfte pflanzte und forterhält, seit mehr als vierzig Jahren zahlreiche Jünger zu, deren Manche diese Hochschule mit ihrem Ehrenkranze zu schmücken würdig fand.

Schließen Sie daraus m. H. wie innig dieser ganze Verlauf der Zeit, so wie mein eigener Zusammenhang, mich mit Liebe und Ehrfurcht an diese hohe Anstalt binde; schließen Sie, wie hoch mir das Herz pochen mußte, als auch an mich der Ruf erscholl die Reihe der Würdeträger dieser Hochschule fortzusetzen.

Ich würde aber sehr unrichtig urtheilen, wenn ich in der Auszeichnung, welche mir dadurch zu Theil wurde, nur das ins Auge faßte, was sie Ehrenvolles enthält, und nach dem äußerlichen Glanze sie schätzen wollte. Es gibt keine Auszeichnung, die nicht gewisse Verbindlichkeiten auferlegt, und auch die mir in dieser feierlichen Stunde gewordene zeichnet mir einen Kreis von Pflichten vor, welche um so höhern Werth haben, je näher sie mit der Ordnung des wissenschaftlichen Lebens und dadurch mit den höchsten Gütern des Menschen, mit Wahrheit und Gerechtigkeit, zusammenhängen.

Um so schüchterner betrete ich den mir angewiesenen Platz. Denn so schmeichelhaft es auch dem Menschen gewöhnlich ist, wenn er eine günstige Meinung über sich vorfindet, so bedenklich ist es doch, wenn diese Meinung besser ist als das Verdienst, wenn Erwartungen erregt werden die zu erfüllen, Ansprüche gestellt, Aufträge übergeben werden denen zu genügen wir nicht im Stande sind.

Wenn ich dennoch dem Rufe folgte, der mich in diese bedenkliche Lage versetzt, so geschah es nicht, als hätte das wohlwollende Urtheil meine eigene Ueberzeugung von dem Ungenügenden meiner Kräfte zu ändern vermocht, sondern weil mich die Pflicht durchdrang, einen Ruf,

der von einer so ehrwürdigen Körperschaft ausgegangen ist, durch willige Folgeleistung zu ehren, und weil das Vertrauen mich belebte, daß meine Mängel Ersatz finden in den Vorzügen jener thaterprobten Männer, die an der Leitung dieser Hochschule Theil zu nehmen haben.

Dieses Vertrauen, das auf Sie alle, m. H., die Sie als Vertreter einzelner Zweige oder der Gesammtheit unserer Universität wirksam sind, sich erstreckt, gestatten Sie mir, es namentlich gegen den ausgezeichneten Mann hier auszusprechen, welcher eben jetzt den Platz verlassen hat, den Niemand würdiger als er einnehmen konnte. Was Wissenschaft Erleuchtendes, was Scharfsinn Treffendes, was Erfahrung Erprobtes, was Willensernst Erfolgreiches darbietet, das konnte von ihm erwartet werden, das wurde von ihm erfüllt. Mit der Vergangenheit unserer Hochschule durch eigenes Mitleben vertraut, ihre Gegenwart klar überblickend, war er vor Allen geeignet sie einer höhern Zukunft entgegenzuleiten. Die wechselnde Zeit, die des Nützlichen so viel oft schnell entführt, entzog auch seine sichere Hand dem Wohle dieser Hochschule. Doch, nein, Euere Excellenz werden auch jetzt nicht Ihren Beistand einer Anstalt entziehen, an deren Ruhme Sie längsther vorwiegenden Antheil haben und die erprobter Führer am wenigsten in einer Zeit entbehren kann, welche von dem ringsum waltenden Geiste der Verbesserung getrieben auch an diese Anstalt ihre mächtig umformende Hand gelegt hat.

Sie bedarf erprobter Führer, unsere Hochschule, damit dieser Geist der Verbesserung in ihr bleibe, was er immer sein soll, ein geregeltes Bestreben alte Vorurtheile zu verdrängen, das bestehende Gute allgemeiner nützlich zu machen, durch neue Einrichtungen mehr Licht und Recht, mehr Tugend und Wohlfahrt zu verbreiten. Sie bedarf erprobter Führer, damit dieser Geist der Verbesserung nicht werde, was er nie sein soll, eine Sucht nach Neuerungen, die Alles, was ist, darum, weil es ist mit Geringschätzung betrachtet und in der Hitze, mit der sie zu Werke geht, das Wahre mit dem Falschen, das Brauchbare mit dem Unbrauchbaren verwirft, unbekümmert ob sie nicht Schlechteres gebe.

Nirgends wäre ein ungeregeltes Streben nach Neuerungen bedenklicher, als eben in den Angelegenheiten unseres Universitätslebens. Der Kreis, auf welchen diese höchste Anstalt geistiger Bildung zunächst einzuwirken

hat, diese blühende Schaar jugendlicher Männer ist die Hoffnung der Nachwelt; aus diesem Kreise soll das Gute und Nützliche, das Große und Schöne hervorgehen, dessen die Nachwelt sich erfreuen soll; in ihm sollen immer neu zuströmende Kräfte entwickelt und gereift und zu einer Weisheit, zu einer Thätigkeit, zu einer Stärke, zu einer Tugend ausgebildet werden, in der die Nachwelt Erleuchtung und Beglückung, Schutz und Besserung findet.

Diese Heranbildung entschiedener als je zu fördern, ist die große Aufgabe der Zeit, in der sich zu vergreifen, Verderben wirkt für alle Nachwelt. Wird sie immer richtiger und reichlicher gelöset, dann sieht der Freund des Vaterlandes einer glücklichern Nachwelt entgegen. Dann bewährt sich diese Hochschule als eine geistige Kraft, die der Gesammtheit zu Hilfe kommt. Dann wirkt sie mächtig darauf ein, daß nicht ihre Jünger blos, daß die Gesammtheit im Denken reifer, an Kenntnissen reicher, in ihrer Wohlfahrt gesicherter, zu edlerer Menschlichkeit ausgebildet werde.

Das hat die Regierung erkannt und die Bedürfnisse des heranreifenden Geschlechtes, von der untersten Stufe bis zu den höchstgelegenen Quellen der Wissenschaft, zum Gegenstande dringender Verbesserungen gemacht. Gebe die Urquelle aller Weisheit, gebe Gott Gedeihen diesen Bestrebungen!

Mögest du, altehrwürdige Pflegerin jedes höhern Wissens, verehrte Hochschule, deine edelsten Kräfte anstrengen, damit dein friedliches Reich der Wahrheit und der Sitte immer weiter sich ausbreite. Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert. Mehr, als je, ist dir jetzt gegeben; deine geistigen Kräfte sind vermehrt, deine Selbstständigkeit im innern Wirken ist erhöht, ein Grad von Freiheit wissenschaftlicher Bewegung ist dir gegeben, wie du früher ihn nicht kanntest. Werde darum immer schöner in deiner Blüthe, immer reicher an geistigen Früchten, sammle immer zahlreichere Jünger und sende sie aus als erleuchtete Lehrer der Wahrheit, als ernste Handhaber des Gesetzes, als sich aufopfernd Schirmer des leiblichen Wohles und Lebens, als emporsteigende Stützen der Gesellschaft, zu deinem Ruhme, zum Heile des Vaterlandes!"

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

9.

War der katholische Clerus je ein Feind der bürgerlichen Freiheit?

In der stürmischen Rede welche Victor Hugo in der Pariser Nationalversammlung über die Unterrichtsfrage gehalten [1]) nennt er die clericale Partei eine Krankheit der Kirche, welche die Freiheit verrathe und so oft sie von dieser spreche Ketten schmiede, welche das Licht der Vernunft auslösche und wie sie das römische Volk geknebelt habe nun auch das französische zu knebeln beabsichtige. Phrasen die dermalen Vielen sehr geläufig sind. Auch bei uns ist es nichts Seltenes die Geistlichen, namentlich die katholischen als Feinde aller Freiheit an den Pranger gestellt zu sehen und nicht blos in der Jetztzeit sondern seit Jahrhunderten, heißt es, seien sie die Feinde aller und jeder Freiheit gewesen. Ja einer der Tonangeber unserer Stadt im J. 1848 schloß um sich recht kräftig auszudrücken einen „der Pfaffenbube" überschriebenen Artikel mit den Worten: „Nur mit dem letzten Pfaffen stirbt der letzte Feind der Freiheit [2])."

Unsere Demokraten können es dem Clerus nicht verzeihen daß er nicht zum Umsturze jeder rechtmäßigen Regierung mit ihnen gemeinschaftliche Sache machte. Statt die anarchischen Grundsätze derselben den Gläubigen einzuimpfen, ließen die Geistlichen es sich angelegen sein jene mit ihren Obrigkeiten auszusöhnen und den be-

---

[1]) Am 15. Jänner 1850 Augsburger Allg. Zeitung 1850 Nr. 23 S 364

[2]) Löwenstein in der von ihm redigirten Wiener Allg. Zeitung Nr. 49

stehenden Gesetzen die verlorene Achtung wieder zu verschaffen. Um nun den Einfluß der Geistlichen auf das Volk zu paralysiren, sucht man allen Haß gegen sie dadurch aufzustacheln daß man sie als Feinde aller Freiheit verschreit, jenes Idols welchem gegenwärtig jeder sogenannte Volksbeglücker Weihrauch streut.

Nicht leicht ist wohl je ein Wort ärger mißbraucht worden als das Wort Freiheit. Wenn der vernünftige Begriff derselben nothwendigerweise die Verpflichtung für einen Jeden in sich enthält den Umfang seiner Rechte dergestalt zu beschränken, daß seine Umgebung dadurch im Gebrauche der ihrigen nicht gehindert wird, nehmen unsere Freiheitsmänner alle Befugniß nur für sich und ihre Partei in Anspruch. Sie predigen Freiheit und üben Tyrannei. Sie sollen Alles was ihnen beliebt zu thun berechtigt sein, die Andern dagegen unbedingt sich ihnen unterwerfen und ihren Anordnungen blinde Folge leisten. Falls die bestehenden Gesetze widersprechen, müssen sie abgeschafft, der vollziehenden Gewalt aber muß jeder mögliche Widerstand entgegengesetzt werden. Wie mannigfaltige Beispiele zeigen, haben die Freiheitsmänner bei allen ihren Handlungen nur sich und ihre selbstsüchtigen Zwecke im Auge. Ihnen genügt keine Regierungsform, eine jede auf welche sie dringen, dient ihnen nur zum Vorwande um die von ihnen bezweckte Auflösung des gesellschaftlichen Zustandes herbeizuführen. Und doch predigen sie immer nur die Freiheit, während sie weit entfernt sind dieselbe aufrichtig zu wollen, ja welche sie vielmehr blos heucheln und lügen und an deren Untergange sie ununterbrochen arbeiten. Deßhalb auch erscheinen Alle als Feinde derselben, welche ihnen in den Weg treten oder von denen sie nur fürchten daß sie dieses thun, daß sie ihre Pläne hindern könnten.

Einer solchen Freiheit welche von der Anarchie nur durch den Ausdruck sich unterscheidet, kann nun freilich kein Geistlicher, will er anders an seinem Berufe nicht zum Verräther werden, huldigen; er wird es vielmehr für seine Pflicht halten im Sinne und Auftrage des Weltapostels [1]) zu lehren: „Jedermann unterwerfe sich der obrig-

---

[1]) Röm. 13, 1 ff.

keitlichen Gewalt, denn es gibt keine Gewalt außer von Gott; wer demnach sich der (obrigkeitlichen) Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anstalt Gottes, und die sich dieser widersetzen, ziehen sich selbst Verdammniß zu." Solche und ähnliche Lehren sind nicht geeignet den Beifall unserer Volksbeglücker zu gewinnen, im Gegentheile fürchten sie dieselben und um ihre Pläne unschädlich zu machen suchen sie deren Verbreiter dem Volke als Feinde seiner Rechte zu verdächtigen.

Man sollte zwar von dem natürlichen Verstande unseres Volkes erwarten dürfen, daß es seine wahren Feinde bereits kennen gelernt und diese nicht in den Geistlichen wohl aber gerade in jenen gefunden habe welche seine Beglückung beständig im Munde führen. Doch lehrt eine traurige Erfahrung daß es nur zu Viele noch gebe, welche von jenen Sirenenstimmen bethört ganz unberücksichtigt lassen, wie sie nur auf den Trümmern ihres wirklichen häuslichen Glückes zu dem geträumten politischen Glücke emporklimmen sollen. Es dürfte daher der Mühe lohnen etwas tiefer einzugehen in die Anklage der zufolge die Geistlichen nicht blos gegenwärtig sondern von jeher als Vertheidiger der Despotie und Tyrannei sich herausstellen.

Der rechtmäßigen Obrigkeit waren sie allerdings stets gehorsam. Selbst als diese zum Untergange des Christenthums sich verschworen hatte und dasselbe mit Feuer und Schwert auszurotten bemüht war, wurden die Gläubigen von ihren Hirten gelehrt „dem Kaiser zu geben was des Kaisers ist." [1]) „Wir opfern für das Wohl des Kaisers," schreibt Tertullian [2]). „Wir alle beten immerdar für alle Kaiser, daß sie lange leben und ihre Herrschaft sich befestige," sagt eben derselbe [3]) und zwar unter einem Kaiser, dessen Regierung die Christen in vielen Gegenden Afrika's so hart verfolgte daß manche die Ankunft des Antichrists als nahe bevorstehend zu glauben veranlaßt wurden. Justin, Athenagoras

---

[1]) Matth. 22, 19. 20

[2]) ad Scapul. c. 2

[3]) Apologet. c. 30

und andere Apologeten nehmen keinen Anstand in ihren Schutzschriften darauf hinzuweisen, daß die Christen ihren Pflichten gegen den Landesfürsten gewissenhaft nachkommen und durch Gebet für ihn, so wie durch treue Entrichtung der gebotenen Steuern sich auszeichnen. Selbst wo sie ihrer Kraft sich bewußt mit Tertullian [1]) ausrufen konnten: „Wir sind erst von gestern her und schon erfüllen wir allenthalben euere Städte, Inseln und Heere; nichts als die Tempel haben wir euch gelassen," hatten sie Resignation genug mit demselben Schriftsteller hinzuzufügen: „Sollten wir nicht im Stande sein wider euch Krieg zu führen, wenn es nicht Grundsatz bei uns wäre eher den Tod zu leiden als Andere zu tödten?" [2])

Wollen aber unsere Gegner einen Beweis gegen uns daraus entnehmen daß sie die Unterwerfung des Volkes unter die rechtmäßige Obrigkeit unserm Clerus zum Vorwurfe machen, so wollen wir ihnen diese Freude gerne gönnen. Keine Gesellschaft vermag ohne Vorsteher und ohne Unterordnung aller ihrer Glieder unter die Befehle der letztern zu bestehen. Absolute Freiheit ist nur denkbar wenn ein Einzelner auf einer Insel lebt. In einer jeden wohlgeordneten Gesellschaft dagegen wird der Grundsatz gelten: gleiche Rechte für Alle, gleiche Pflichten. Mithin werden alle einzelnen Mitglieder ihre Rechte so weit beschränken müssen, daß dadurch den Uebrigen die Ausübung der ihrigen noch möglich bleibt. Und darüber zu wachen daß dieses geschehe, ist Sache, ist Pflicht der Obrigkeit. Sehr wahr bemerkt daher Bossuet in seiner Abhandlung über die Universalgeschichte: „Unter dem Namen Freiheit verstanden die Griechen und Römer einen Zustand, in welchem die Person nur dem Gesetze unterthan und das Gesetz mächtiger ist als die Person." Wenn demnach der Clerus im Volksunterrichte auf Gehorsam gegen die Anordnungen der Obrigkeit dringt, so tritt er nur jener Freiheit entgegen, welche von der wirklichen blos den Namen als ihre Maske trägt, in der That aber auf Anarchie abzielt, unter deren Aegide der Auswurf und Feind des Volkes seine egoisti-

[1]) Apoolg. c. 37
[2]) l. c.

schen Pläne zu erreichen strebt. Erfüllt er dießfalls blos seine Pflicht, so leistet er zugleich der wirklichen Freiheit den wesentlichsten Dienst, insofern diese nie auf Einzelne sich beschränken darf sondern auf alle in der bürgerlichen Gesellschaft lebenden Mitglieder sich erstrecken muß.

Nach der Lehre des Christenthums gilt kein Standesunterschied vor Gott. Alle sind seine Kinder, alle vor ihm einander gleich. „Ihr Alle," schreibt der h. Paulus im Briefe an die Galater [1]), „seid Kinder Gottes durch den Glauben, der in Christo Jesu ist. Denn ihr alle, die ihr in Christo getauft seid, habt Christum angezogen. Da ist weder Jude, noch Heide, weder Sclave noch Freier, weder Mann noch Weib, denn ihr alle seid Eins in Christo." Daraus folgert er [2]) daß alle „Abrahams Nachkommen und der Verheißung Erben" seien. Ebenderselbe schreibt im 1. Briefe an die Corinther [3]): „Gleichwie der Leib Einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obschon ihrer viele sind, doch Ein Leib sind, also auch Christus. Denn durch Einen Geist sind wir alle zu Einem Leibe getauft, Juden oder Heiden, Knechte oder Freie und alle sind wir mit Einem Geiste getränkt." Sind wir aber alle Glieder Eines Leibes und Kinder Gottes, mithin Alle Brüder unter einander, so haben auch Alle gleiche Ansprüche und Rechte vor Gott. Das Christenthum macht in der That keinen Unterschied zwischen den Menschen. Allen bringt es die gleiche Lehre, Alle verpflichtet es zur Beobachtung derselben Gesetze, Allen gebietet es die nämliche Liebe. Dadurch bricht es den Stab über die Sclaverei, diesen Schandfleck in der Geschichte der Menschheit, welche den Menschen seiner Persönlichkeit beraubt, ihn zur bloßen Sache herabdrückt und zum unbedingten Eigenthume eines Andern macht, so daß dieser nach seinem Belieben über ihn, seine Kräfte, seinen Erwerb, selbst über sein Leben verfügen kann. Von ihr die Menschheit größtentheils befreit zu haben, gehört mit zu den segensreichsten Wirkungen des Christenthums in der Weltgeschichte.

Bevor der Sohn Gottes mit dem Lichte seiner Lehre den Erdenkreis erleuchtete, waren alle Religionen in dem Grundsatze völli-

---

1) 3, 26 f.

2) Ebendaselbst V. 29

3) 12, 12 — 14

ger Ungleichheit der Menschen befangen. Recht und Freiheit waren nur die Gabe Einzelner und zwar jener, denen die Geburt, unabhängig von ihrer Thätigkeit sie brachte. Die Andern waren zur Erniedrigung unter das Thier, zur ewigen Verachtung verdammt. Und dieser entsetzliche Wahn war so sehr mit allen Verhältnissen des Alterthums verwachsen, daß nicht bloß die gebildetsten Völker sondern auch die weisesten Männer wie Homer, Plato, und Aristoteles demselben sich nicht zu entwinden vermochten. Wenn Homer den Sclaven von Jupiter die Hälfte des Verstandes absprechen läßt [1]), wenn Plato dieser Ansicht beistimmt [2]), so behauptet Aristoteles geradezu [3]) die Sclaven seien von der Natur zur Sclaverei bestimmt. Seiner Annahme zufolge eignen sie sich schon nach der Bildung ihres Körpers vornehmlich zur Verrichtung körperlicher Dienste; sie stehen daher von Geburt aus nicht minder tief unter den Freien als der Körper unter der Seele, das Thier unter dem Menschen [4]).

Und welch unmenschlicher Behandlung waren die Sclaven ausgesetzt. „Infelicibus servis movere labra, nec in hoc quidem ut loquantur licet. Virga murmur omne compescitur, et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt, tussis, sternutamentum, singultus,“ berichtet Seneca [5]). Vedius Pollio ließ einen seiner Sclaven, der das Unglück hatte ein Krystallglas zu zerbrechen, in den Fischteich werfen um damit die Muränen zu füttern.

Nach Böttiger's Schilderung standen die Sclavinen bis um die Hüfte entblößt vor ihrer sich putzenden Gebieterin, welche mit einer aus Draht geflochtenen Geißel oder mit langen in eine geschliffene Spitze sich endigenden Schmucknadeln bewaffnet bei jedem Vergehen Arm und Brust der Unglücklichen verwundete. Daher auch Ovid einer römischen Domina zuruft:

---

[1]) Odyss. 17

[2]) de legib. VIII

[3]) Polit. c. 1 u. 8

[4]) Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus. A. d. Französischen des Abbé Balmes v. e. kath. Geistlichen. Augsb. 1844 I. 212 f.

[5]) Ep. l. 1 ep. 47

„Sicher sei deine Zofe vor deinen Nägeln. Ich hasse
Blutgier, die ihr den Arm zornig mit Nadeln zersticht.
Fluchend berührt sie dein Haupt. Mit rothgeweineten Augen
Spricht sie Verwünschung dem Haar, das sie mit Blute bespritzt [1]."

Zu welchen Grausamkeiten ließ man sich überdies verleiten um diesen Kastenunterschied festzuhalten. Thucydides erzählt [2]), man habe als man einst in Lacedämon einen Aufstand der Heloten befürchtete, sie alle beim Tempel des Jupiter versammelt und erwürgt. Vergriff sich mitunter ein Sclave von Verzweiflung getrieben an seinem Herrn und tödtete er ihn, so mußten alle Sclaven desselben Herrn, wenn sie auch an dem Morde nicht den geringsten Antheil hatten, die Schuld des Einen mit dem Tode büßen. Als Pedanius Secundus von einem seiner Sclaven in Rom ermordet ward, mußten 400 Sclaven, welche demselben Herrn gehörten, die Todesstrafe erdulden. Das Volk erbarmte sich der Unschuldigen und versuchte um sie zu retten einen Aufstand. Der Senat selbst war getheilt in dieser Angelegenheit. Die grausame Partei durch des Cassius Rede aufgestachelt überwog, das Volk wurde entwaffnet und die Strafe an Allen vollzogen [3]). Solch schreckliche Mittel glaubte man zu bedürfen, um den alle Menschenwürde aufhebenden Mißbrauch aufrecht zu erhalten. Erst das Christenthum entwurzelte denselben durch die Lehre, daß alle Menschen Kinder des Einen himmlischen Vaters und untereinander Brüder seien. Dadurch wurden auch den Sclaven, diesen „Bettlern der Schöpfung" wie ein neuerer Schriftsteller [4]) mit Recht sie nennt, ihre ursprünglichen Menschenrechte wiedergegeben.

Bei der großen Zahl derselben, da manche Herren deren Hunderte besaßen, war es zwar nicht leicht möglich ihnen auf einmal die Freiheit zu predigen. Leicht hätte dadurch die alte Welt in Feuer und Flammen versetzt, ihr gesellschaftlicher Zustand gänzlich zerrüt-

---

[1]) Böttiger, Morgenscenen im Putzzimmer der Römerin Sabina. S. 81

[2]) L. 4

[3]) Tacit. Annal. XIV. 42—45

[4]) Buß. Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat. Freiburger Zeitschrift für Theologie I. Bd. 2. Heft.

tet werden können. Es wäre auch zu fürchten gewesen gerade den entgegengesetzten Erfolg dadurch hervorzurufen. Die Sclaven gehetzt von Groll und Rachsucht würden bei ihrer Roheit das Unterste zu Oberst gekehrt, der Erhaltungstrieb dagegen die bürgerliche Gesellschaft zu der äußersten Anstrengung vermocht haben um der drohenden Vernichtung zu entgehen. Hätte diese nun, wie es wahrscheinlich war, gesiegt, so würde sie die Ketten der Sclaverei nur desto fester angezogen haben.

Es läßt sich daher die göttliche Weisheit nicht verkennen, wenn das Christenthum zunächst der Sclaven Loos dadurch zu lindern suchte, daß es ihren Gebietern eine milde Behandlung derselben zur Pflicht machte weil vor Gott kein Ansehen der Person gelte [1]), weil vor ihm Alle ohne Unterschied gleiche Rechte, gleiche Würde haben und weil jene welche von Gott die Herrschaft erhalten Ihm von dem Verhalten gegen ihre Untergebenen einst strenge Rechenschaft werden geben müssen. Demnach sollte an die Stelle der Sclaverei ein menschliches Verhältniß zwischen Herren und Dienern treten, das unter das Gesetz der Liebe gestellt dem Geiste der Gerechtigkeit und Milde entspräche. So wurde durch die allmälig eingetretene freundlichere Behandlung der Sclaven diese große Umbildung angebahnt, behufs welcher man von Seite der Kirche keine Gelegenheit versäumte den Gebietern ins Gedächtniß zu rufen, daß, so wie die Sclaven Kinder Gottes und ihre Brüder in Christo seien, auch sie einen Herrn im Himmel haben. Hatte dieses umgestaltende Princip einmal feste Wurzeln geschlagen, so machte die begriffene innere Gleichheit sich nothwendig auch nach Außen allmälig geltend um sich hier im Bilde wieder zu finden. Das erkannte gleiche Verhältniß zu Gott suchte eben auch eine Gleichheit vor den Menschen, doch immer mit der in der Natur aller menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse liegenden Beschränkung.

Diese wahre Gleichheit zu fördern war nun ganz besonders Sache des Clerus, welcher seiner Gesammtheit nach dieses hohe Ziel zu erstreben nach Kräften sich angelegen sein ließ. Der vom Christenthume in die Herzen seiner Verehrer niedergelegte kostbare Keim

---

[1]) Ephes. 6, 9

wurde von ihm mit solchem Erfolge gepflegt, daß er zu einem kräftigen Baume anwuchs dessen Schatten Familien und Nationen gleichmäßig zu Gute kommt.

Zunächst suchte der Clerus die Narbe welche auf der Stirne des freigewordenen Sclaven und seiner Abkömmlinge an die frühere Schmach erinnerte zu verwischen, indem er die Freigelassenen in seine Reihen aufnahm und ihnen den Weg zu den höchsten Würden in der Kirche anzubahnen kein Bedenken trug.

Dann erwarben sich die gefeierten Homileten des Alterthums um die bessere Behandlung und Freilassung der Sclaven große Verdienste. Der h. Chrysostomus verbreitet sich in seinen Homilien häufig über den Ursprung und das Wesen der Sclaverei, so wie über die Veränderungen welche durch Christus in den Begriffen von Freiheit eingeleitet wurden. Den Ursprung der Sclaverei findet er in der Sünde. [1]) Weil Cham die Ehrfurcht vergaß die er seinem Vater schuldig war, traf ihn dessen Fluch. „Verflucht sei Chanaan, er soll der Knecht der Knechte seiner Brüder sein." (1 Mos. 9, 25). Christus fordert aber von seinen Bekennern daß, wie sie von der Erbsünde und ihrer Strafe in der Kirche befreit wurden, sie auch von wirklichen Sünden sich frei erhalten sollen. Deßhalb dringt der h. Chrysostomus mit ernsten Worten [2]) auf ein christlich-brüderliches Verhältniß zwischen Herren und Dienern wie es durch das Gebot der Liebe bedingt werde und am Ende fordert er geradezu die Freilassung der Sclaven. Er wußte gut wie er bei Einzelnen damit anstoße, gleichwohl versicherte er daß er nicht aufhören werde immer wieder darauf zurückzukommen. In der nämlichen Homilie sagt er: für Einen Herrn reichen ein oder zwei Sclaven zur nothwendigen Bedienung aus, wer daher mehrere habe, solle sie ein Handwerk lehren und frei lassen, ja Christen sollen noch Sclaven kaufen, sie wohl unterrichten damit sie ihren Unterhalt gewinnen könnten und dann frei geben.

Der h. Augustinus spricht sich im gleichen Sinne aus [3])

---

[1]) hom. 29 in Genes. — serm. 4 u. 5 in Genes.

[2]) hom. 40 in epist. 1 ad Corinth.

[3]) De civit. Dei l. 19 c. 14 s.

wenn er sagt: Gott habe dem Menschen über die Fische im Meere, über die Vögel unter dem Himmel und die Thiere auf der Erde, mithin blos über das vernunftlose Geschöpf keineswegs aber auch über den Menschen selbst die Herrschaft ertheilt. Daher leitet auch er den Ursprung der Sclaverei von Cham's Sünde und von dem Fluche her welcher über diesen erging. Ja er schließt daraus daß die Sclaverei Folge des Vergehens des Menschen nicht aber seiner Natur sei. Sollten aber dergleichen Aussprüche auf ganz unfruchtbaren Boden gefallen, ohne alle Wirkung geblieben sein?

Der Clerus beförderte die Freilassung der Sclaven ferner dadurch daß er den Gebrauch, die Handlung der Freilassung in der Kirche vorzunehmen, auf jede Weise begünstigte. Die Heiligkeit des Ortes konnte nicht anders als die Dauer und Festigkeit derselben vermehren. Ueberdies genügte es bei einer Freilassung in der Kirche wenn statt der frühern Förmlichkeiten eine darüber verfaßte und in Gegenwart des Volkes vom Bischofe oder einem Priester unterschriebene Urkunde ausgefertigt wurde. Von solchen manumissis in ecclesia handelt der 7. Canon des Conciliums von Orange im J. 441 und weil Manche auf solche Art Freigelassene wieder zu Sclaven machen wollten, wurde dieses auf dem erwähnten Concil strenge gerügt.

Außerdem nahm die Kirche die Freigelassenen welche ihr von ihren ehemaligen Herren im Testamente empfohlen wurden, in ihren besondern Schutz und der eben genannte Canon stellt solche Pfleglinge ganz den in der Kirche Freigelassenen gleich und bedroht deßhalb mit denselben Strafen Alle welche sie wieder unter das Joch der Knechtschaft beugen würden. Deßhalb wird in dem 7. Canon des Concils von Maçon im J. 585 verordnet daß wenn die Freiheit solcher Schützlinge wieder angefochten würde, die Angelegenheit derselben vom Bischofe entschieden werden solle. Vor diesem befiehlt der 29. Canon des Agder Concils im J. 506 daß von ihren Herren Freigelassene von der Kirche gegen Jeden vertheidigt werden sollen. Um aber zu verhüten daß man deren Kinder wieder zu Sclaven mache, ließ das Concil von Toledo im J. 589 im 6. Canon diesen den gleichen Schutz mit den Aeltern angedeihen.

So bestrebte sich der Clerus so weit er es im Stande war die Freilassung der Sclaven zu befördern und jenen, die er nicht befreien konnte, wenigstens eine erträgliche Lage zu bereiten oder dieselben vor Mißhandlungen zu schützen. Da die Herren willkürlich über das Leben der Sclaven verfügen durften, so belegte schon das Concil von Elvira in Spanien v. J. 305 im 5. Canon eine Frau deren Sclavin in Folge der von ihr erlittenen Mißhandlung stürbe mit 5- oder nach Umständen mit 7jähriger Kirchenbuße. Die Concilien von Epaone in Frankreich v. J. 517 im 35. Canon und von Worms v. J. 868 im 38. Canon verhängen zweijährige Kirchenbuße über Jeden der seinen Sclaven willkürlich tödten würde. Das Concil von Lerida in Spanien v. J. 666 verbietet im 15. Canon Sclaven zu verstümmeln oder ihnen die Haare abzuschneiden, welche Strafe damals kaum weniger als der Tod unter den deutschen Völkern gefürchtet wurde.

Nicht selten flüchteten sich Sclaven um der sie bedrohenden Strafe zu entgehen in eine Kirche. Hätte der Clerus diese unbedingt in Schutz genommen, so wäre zu fürchten gewesen daß sehr viele ihren Herren entfliehen und dadurch das häusliche Verhältniß ganz umgestalten würden. Dieses zu verhindern verordnete das 5. Concil von Orleans v. J. 549 im 22. Canon, solche Flüchtlinge seien zwar ihren Gebietern auszuliefern, diese sollten aber zuvor eidlich versprechen Jenen weder am Leben, noch an der Gesundheit schaden zu wollen.

Gewöhnlich wurden die Kriegsgefangenen von den Römern und Griechen nicht minder als von den deutschen Völkern zu Sclaven gemacht und als solche behandelt. Diese nun zu befreien geschah es im 1. Jahrhunderte, daß Christen selber als Lösepreis sich darboten und statt ihrer in die Gefangenschaft gingen wie Clemens von Rom aus eigener Erfahrung bezeugt [1]). In der Folge suchte man dergleichen Unglückliche aus der Gefangenschaft loszukaufen. Und wieder war es die Kirche welche diesen über alles Lob erhabenen Zweck auf jede Weise förderte. Der h. Ambrosius beruft sich in jener

[1]) ep. ad Corinth. c. 55

Eingabe an den Kaiser Valentinian gegen den Symmachus auf die vielen Gefangenen welche die Kirche von ihrem Gute aus der Sclaverei losgekauft habe [1]. So strenge es auch sonst einem jeden Bischofe aufgetragen war darüber zu wachen, daß das Vermögen, die Kostbarkeiten und die h. Gefäße der Kirche bewahrt werden, so trug man doch kein Bedenken eine Ausnahme dann zu gestatten wenn mit dem Erlöse daraus Gefangene sollten der Freiheit wiedergegeben werden. So erzählt Socrates [2]) von mehrern Bischöfen welche die goldenen und silbernen Gefäße ihrer Kirche zur Loskaufung der Gefangenen verwendet hatten. Der 5. Canon des Maçoner Concils v. J. 585 setzt voraus daß der Kirchenschatz vorzüglich mit zur Befreiung von Gefangenen zu verwenden sei. Das Concil von Rheims aber v. J. 630 erlaubt im 22. Canon dem Bischofe auch die Kirchengefäße zu diesem Zwecke zu veräußern. Vom h. Rembert Erzbischof von Bremen erzählt Adam von Bremen [3]), er habe sein ganzes Vermögen verwendet um Gefangene loszukaufen und weil er noch viele Christen in der kläglichsten Lage zurückgehalten sah, so habe er keinen Anstand genommen die Altargefäße zu dem Ende zu verkaufen, indem er mit dem h. Ambrosius sagte: „Besser ist es dem Herrn die Seelen als das Gold zu bewahren." Wie sehr hat sich nicht Otto Bischof von Bamberg, als er das Christenthum im 12. Jahrhunderte den Pommern verkündigte, durch seine Freigebigkeit in Loskaufung und Verpflegung der Gefangenen die Verehrung seiner neuen Gläubigen erworben! Sie nannten ihn einen sichtbaren Gott der aber nur als ein Diener Gottes zu ihrem Heile unter sie gekommen sei [4]).

Doch wollte die Kirche daß hiebei durchaus kein unrechtmäßiges Mittel angewendet würde. Dafür zeugt der 32. Canon eines im J. 451 oder 456 unter dem Vorsitze des h. Patrik gehaltenen Concils welches von diesem den Namen führt. Einige Cleriker in Irland

---

[1]) ep. 18 ad Valentin. n. 16

[2]) hist. eccl. VII. 21

[3]) hist. c. 34

[4]) Anonym. de S. Ottone Pomeran. Apost. l. 2 c. 3 in Canisii lection. antiq. t. 3 p. 2

hatten in der Absicht Gefangene der Freiheit wieder zu geben, denselben Gelegenheit verschafft zu entfliehen. Das Concilium verwirft diese Handlungsweise und befiehlt daß Geistliche, welche Gefangene befreien wollen, dieses aus eigenem Vermögen thun sollen, weil sie sonst dadurch daß sie den Gefangenen zur Flucht behilflich wären Veranlassung geben könnten, daß die Geistlichen als Diebe angesehen und die Kirche in einen üblen Ruf gebracht würde.

Noch wirksamer mußte das Beispiel des Clerus Andere zur Nachahmung aneifern, wenn Kirchenvorsteher selbst die auf ihren Besitzungen befindlichen Sclaven ohne Entgelt frei ließen. Hiefür finden sich sowohl bei den Griechen als bei den Lateinern lobenswerthe Belege. Der 7. Canon des Concils von Agde v. J. 506 gestattet dem Bischofe Sclaven welche der Kirche treu gedient haben nicht bloß frei zu lassen sondern ihnen auch einige Ländereien zu ihrem Unterhalte so anzuweisen, daß diese Bestimmung von seinem Nachfolger nicht umgestoßen werden dürfe. Platon, der Sohn reicher und angesehener Eltern zu Constantionpel im 8. Jahrhundert, schenkte als er den Entschluß faßte der Welt zu entsagen und in ein Kloster zu gehen, allen seinen zahlreichen Sclaven die Freiheit. Er wurde in der Folge Abt und als solcher gab er das Gesetz: das Kloster dürfe keine Sclaven halten, weil es sich nicht zieme daß Menschen in einem solchen Verhältnisse zu Menschen stünden. Ihm folgte sein Neffe in der nämlichen Würde. Dieser hatte in seinem sogenannten 2. Testamente [1]) seinen geistlichen Söhnen als zu einem Vermächtnisse fromme Wünsche und ernste aus langer Erfahrung geschöpfte Ermahnungen hinterlassen und darin seinen Mönchen namentlich verboten Sclaven halten, sei es zu persönlichen Dienstleistungen sei es zur Bestellung des Feldbaues, weil auch der Sclave ein Mensch und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei. Als Benedict von Aniane hierauf im nächsten Jahrhunderte die verfallene Disciplin in seinem Kloster erneuerte, so erlaubte er zwar liegende Güter wenn sie freiwillig angeboten würden, niemals aber zugleich die darauf befindlichen Sclaven als Schenkung anzunehmen, sondern diese immer frei zu

---

[1]) Biblioth. Max. Patrum tom 14 p. 894

lassen [1]). Von noch größerer Tragweite war der 10. Canon des im Jahre 816 mithin um dieselbe Zeit zu Colchyd in England gehaltenen Concils, da er nach und nach allen englischen Sclaven jener Kirchen, von denen er befolgt wurde, die Freiheit verschaffte. Er verfügte nämlich daß nach dem Tode eines Bischofs alle seine englischen Sclaven in Freiheit gesetzt werden sollten und daß auch die andern Bischöfe und Aebte bei dieser Gelegenheit je drei Sclaven frei zu lassen und jedem von ihnen 3 Solidos zu geben hätten. Ja man ging auf dem Concilium von Armagh im Jahre 1172 so weit, daß man allen damals in Irland befindlichen Engländern die Freiheit schenkte weil diese häufig (communi gentis vitio) wenn sie in Noth waren ihre Verwandten, selbst ihre Söhne verkauften [2]).

Ein weiteres Mittel zur Freiheit zu gelangen bot den Sclaven schon lange vorher eine römische Synode unter Gregors des Großen Vorsitz im J. 595 durch den Beschluß des 6. Canon, welcher allen die Freiheit zu ertheilen befahl die in einen Orden treten und ihren wirklichen Beruf für das Klosterleben während ihrer Probezeit erweisen würden.

Als zur Zeit der Kreuzzüge die Zahl der von den Muhamedanern gefangenen Christen, welche alle in der härtesten Sclaverei gehalten wurden, sich bedeutend vermehrte, sah man zu Ende des 12. Jahrhunderts einen Orden entstehen dessen Mitglieder gewöhnlich Trinitarier oder Mathuriner genannt die Befreiung gefangener Christen aus der Gefangenschaft der Ungläubigen zur Lebensaufgabe sich machten. Johann von Matha im Vereine mit Felix von Valois gründete denselben. Innocenz III. genehmigte freudig die neue Genossenschaft welche das erste Drittheil ihrer sämmtlichen Einkünfte zum Loskaufen von Gefangenen, das zweite zur Unterhaltung eines Hospizes in jedem ihrer Häuser, das dritte endlich für die Ordensgenossen zur Bestreitung der Kosten ihrer Nahrung, ihrer Reisen u. s. w. zu widmen beschloß. In Frankreich fand sie so ungetheilten Beifall daß sie allenthalben mit Schenkungen unterstützt wurde so daß gleich die ersten zwei Brüder, welche mit einem Empfehlungsschreiben

[1]) Acta Ord. s. Bened. T. IV part. 1

[2]) Giraldus Cambrensis Hibernia expugnata. c. 28

des Papstes nach Marocco reisten, mit 186 befreiten Christen nach Europa zurückkehren konnten. Diesen folgten bald 120 Andere welche Matha selbst geholt hatte [1]. Ganz besondern Anklang fand der Orden in Spanien, wo wegen der fortdauernden Kriege mit den Mauren eine Anstalt welche die Auslösung der von den Letztern gefangenen Christen beabsichtigte um so nöthiger schien als diese den ärgsten Unbilden ausgesetzt waren. Durch Petrus Nolascus, einen vornehmen Franzosen, unter Mitwirkung des Raymund von Pennafort damals Canonicus von Barcellona begründet und von Gregor IX. bestätigt, verpflichtete sie ihre Mitglieder zu noch größerer Aufopferung, indem diese geloben mußten nicht bloß ihr Vermögen sondern auch ihre eigene Persönlichkeit für den Zweck der Loskaufung der Sclaven hinzugeben [2].

War aber die Kirche von jeher bemüht das Loos der Sclaven nach Kräften zu mildern und deren so viele als sie vermochte der Freiheit wieder zu geben, so hielt sie es um so mehr für ihre Aufgabe zu verhüten daß nicht Freie ihrer Freiheit beraubt und in der Sclaverei gehalten würden. Der 3. Canon des 2 Lyoner Concils vom Jahre 567 schließt einen Jeden von der Kirchengemeinschaft aus welcher einen Freien ungerechterweise zum Sclaven macht. Dieselbe Strafe verhängt das Concil von Rheims vom Jahre 630 über jene welche freie Menschen in der Absicht sie zu Sclaven zu machen verfolgen. Im 8. Jahrhunderte fanden sich in Deutschland Leute welche aus schmählicher Gewinnsucht ihre Mitbürger nach Asien und Afrika mitunter auch nach Spanien an die Mauren verkauften. Papst Gregor III. beklagt diesen gräulichen Handel in einem seiner Briefe an den Apostel der Deutschen Bonifacius mit dem Auftrage diesen Handel nach Kräften abzustellen und jene welche dessen noch ferner sich schuldig machen mit der Buße der Mörder zu belegen. Auch die Venetianer trieben damals solchen Menschenhandel. Platina erzählt [3]) daß sie unter Gregor's Nachfolger

---

[1]) Hurter, Geschichte Papst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen IV. 213 f.

[2]) Helyot. II.

[3]) Vit. pontiff. in vita Zachar.

Zacharias viele Menschen in der Umgebung von Rom zusammenkauften um sie den Muhamedanern und Heiden zuzuführen und daß der fromme Papst die Verkauften einlöste, ihnen die Freiheit gab und alle Kaufleute die Aehnliches unternehmen würden excommunicirte. Das Concil von Coblenz (Confluentinum) v. J. 922 erklärt im 7. Canon Jeden eines Mordes schuldig der einen Christen zum Verkaufe eines Andern verführe. In Frankreich hatte man sogar Flüchtlinge, welche vor dem Feinde anderwärts Sicherheit suchten oder welche Schiffbruch gelitten hatten, in die Sclaverei geschleppt. Solche Unmenschlichkeit verpönte die Kirche mit einem Banne, aus dessen Flüchen man schließen kann wie sehr sie selbe verabscheute. In einem solchen vom Jahre 988 heißt es [1]: „Euere Augen die ausgespäht haben, sollen erblinden, verdorren euere räuberischen Hände, alle Glieder die dazu geholfen haben, sollen geschwächt werden. Nie sollet ihr Ruhe finden und beraubt sollt ihr werden der Frucht euerer Anstrengung; fürchten sollt ihr und zittern vor dem Angesichte eueres Feindes. Euer Antheil soll euch werden im Lande des Todes und der Finsterniß mit Judas dem Verräther, bis euere Herzen sich vollkommen bekehren zur Genugthuung. Nicht weichen sollen von euch diese Flüche so lange ihr in der Sünde euerer Gewaltthätigkeit verharret. Amen."

Aus dem 28. Canon des zu London im J. 1102 gehaltenen Concils ersieht man daß damals der Menschenhandel in England ziemlich ungescheut getrieben wurde. Das Concil untersagt ihn als einen abscheulichen, in welchem der Mensch zum unvernünftigen Thiere herabgewürdigt werde.

So sehr aber die Kirche gegen diesen unseligen Handel eiferte, so wenig konnte er ganz aufgehoben werden. Besonders stark griff er seit dem Ende des 15. Jahrhunderts wieder um sich, wo in das von Columbus entdeckte Amerika eine Fluth von Abenteurern einbrach, die einzig und allein von niedrigem Golddurst geleitet die Eingebornen gleich Arbeitsstieren unter sich vertheilten. Wurden diese hiedurch unsäglichen Drangsalen preisgegeben denen sehr viele von

---

[1]) Bouquet rerum Gallic. et Franc. Script. Paris. 1738 X. 517

ihnen unterlagen, so mußten die Uebrigen mit unversöhnlichem Hasse gegen die Eroberer erfüllt werden. In dieser Zeit der Noth traten christliche Priester, vor allen Bartholomäus las Casas und andere Missionäre aus dem Dominicaner-Orden auf den Kanzeln und im Beichtstuhle für die Freiheit und für die Menschenrechte der unterdrückten Indianer auf. Schon im J. 1511 eiferte Montesino, einer der vorzüglichsten Prediger unter den Dominicanern in Amerika, in der Hauptkirche zu St. Domingo in Gegenwart des Statthalters und der Vornehmen mit aller Macht der Beredsamkeit gegen solche Mißhandlung der Eingebornen. Die Zuhörer verlangten die Bestrafung des kühnen Mönches, aber der Vicar der Dominicaner für Amerika Peter von Cordova erklärte Montesino's Ansicht für die des ganzen Conventes. Man drohte mit der Vertreibung des Ordens und brachte die Klage gegen ihn vor den König, die Dominicaner aber fuhren fort in ihrem Eifer und verweigerten nun beharrlich einem Jeden die Absolution und die Spendung des h. Abendmales der einen Indianer als Sclaven besaß. Auch die Franciscaner vermittelten zwischen den Indianern und ihren Herren und da sie damit nicht zum Zwecke kamen, vertheidigten sie die Rechte dieser Unglücklichen vor dem Throne des Königs. Vor diesen trat mittlerweile auch Montesino und bestimmte den König zur Zusammensetzung einer neuen Junta, welche die Indianer nach einer darüber geführten Untersuchung für frei und alle Rechte eines freien Menschen zu fordern berechtigt erklärte. Da der wankelmüthige König aber in Kurzem diese Verordnung wieder zurücknahm, reiste las Casas selbst im J. 1515 nach Spanien und trat unmittelbar als Sachwalter d.r Eingebornen vor König Ferdinand und nach dessen bald erfolgtem Tode vor dem zum Regenten Castiliens ernannten Cardinal Ximenes mit solchem Erfolge auf daß dieser eine neue Commission von Hieronymiten-Mönchen zum Schutze der Unterdrückten abordnete. Diese so wie las Casas selbst ließen kein Mittel unversucht um das Loos der armen Indianer zu mildern und sie zum Christenthume zu bekehren [1]).

---

[1]) Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am

Doch war die Geldgier der neuen Machthaber in Amerika zu groß, als daß sie nicht die menschenfreundlichen Absichten von Männern wie Ximenes und las Casas zu vereiteln versucht und vermocht hätten. Ja als in der Folge die schwächlichen Indianer emancipirt wurden, so wußte man dafür kräftige Neger aus Afrika zu verschaffen und zur härtesten Sclavenarbeit zu verdammen. Und leider dauert dieser unmenschliche Handel noch immer fort, so sehr auch die Päpste denselben wenn nicht auszurotten doch in gewisse Schranken zu verweisen bemüht waren.

Als die Portugiesen ihre Herrschaft über Guiana und andere Negerstaaten ausbreiteten, war es Papst Pius II. der in seinem Breve an den dahin abreisenden Bischof von Ruvo 1482 mit der strengsten Rüge gegen Alle sich aussprach, welche die Neubekehrten zu Sclaven machten [1]. Nicht minder gaben Paul III. und Urban VIII. ihre Mißbilligung allen Jenen zu erkennen welche die Einwohner des westlichen und südlichen Indiens als Sclaven behandeln, sie verkaufen, vertauschen, von ihren Weibern und Kindern trennen oder jene, die solches thun, unterstützen würden. So Ersterer in seinem Sendschreiben an den Cardinal-Bischof von Toledo im J. 1537, Letzterer in dem an den Nuntius des apostolischen Stuhles in Portugal im J. 1639 [2]. Benedict XIV. erneuerte diese Vorschriften in seinem Breve an die Bischöfe von Brasilien vom 26. December 1741 in welchem er sie mit allem Nachdrucke zu besonderer Wachsamkeit gegen das noch immer fortwuchernde Uebel ermahnt [3]. Auch von Pius VII. bezeugt Gregor XVI [4]) daß er keine Gelegenheit versäumte den Machthabern seiner Zeit die Abschaffung des Negerhandels eifrigst ans Herz zu legen. Da es nichts desto weniger immer noch viele gab welche die Bemühungen des apostolischen Stuhles zu vereiteln suchten, so reihte sich Gregor XVI.

Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts von Dr. Hefele. Tübingen 1844 S. 506 ff.

[1]) Gregor XVI. in seiner Encyclica vom 3. November 1839

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid.

dießfalls seinen Vorgängern würdig an, indem er neuerdings den unmenschlichen Handel untersagte in welchem die Neger, als wenn sie keine Menschen sondern unvernünftige Thiere wären, gekauft, verkauft und zur härtesten Arbeit gezwungen werden [1]).

So findet man zu allen Zeiten in der Geschichte bei Mönchen, Priestern, Bischöfen und Päpsten das gleiche Bestreben dem Menschen zu der ihm gebührenden Freiheit zu verhelfen. Immer war es der Clerus welcher als Kämpfer dafür auftrat. Wenn aber von der andern Seite die Habsucht zu mächtig sich regte, als daß er den angestrebten Zweck bis jetzt zu erreichen vermochte, so wird man doch nicht zu läugnen im Stande sein, daß er das Ziel nie aus dem Gesichtskreise verlor und die darauf Bezug habenden Grundsätze des Christenthums geltend zu machen zu allen Zeiten für seine Pflicht hielt [2]).

Außer der eben besprochenen herrschte unter den heidnischen Völkern in jeder Familie noch eine doppelte Art von Sclaverei. Die Frau war die Sclavin ihres Mannes, die Kinder die Sclaven ihres Vaters. So wie die Erstere ganz der Willkür ihres Gatten überlassen war und von ihm verstoßen werden konnte, so war es dem Vater erlaubt seine Kinder als solche anzuerkennen oder aber auch auszusetzen und zu tödten. Diese doppelte Familiensclaverei wurde gleich mit der Annahme des Christenthumes in den zu demselben sich bekennenden Familien abgeschafft. Dieses unterordnet zwar die Gattin dem Gatten, trägt aber diesem zugleich auf, jene als seine perpetuirliche Lebensgefährtin zu lieben, mit Achtung und Zuvorkommenheit zu behandeln und mit ihr in ununterbrochener Gemeinschaft zu leben, da nach christlicher Anschauung und ausdrücklicher kirchlicher Erklärung das Band der zu einem Sacramente erhobenen Ehe ein unauflösliches ist. Wollten aber Einzelne noch nach

---

[1]) In seiner öfter genannten Encyclica.

[2]) Vergleiche Möhler's Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sclaverei in seinen gesammelten Schriften 2 Bd. S. 54 ff. — Balmes: Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus I. 199 ff. — Staudenmaier das Wesen der kath. Kirche 130 ff.

der frühern Gewohnheit das Eheband willkürlich auflösen, so waren es die Bischöfe, welche sich der entlassenen Frauen kräftig annahmen und sie in die frühere Gemeinschaft zurückführten.

Was die Kinder betrifft, so sollten diese von ihren Aeltern als ihre Ebenbilder geliebt, gepflegt und den Lehren der christlichen Religion gemäß erzogen werden. Als aber in Frankreich und Spanien im 5. und 6. Jahrhunderte Kinder von Einzelnen wieder ausgesetzt wurden, so befahl das Concil von Vaison im J. 442 (can. 9 u. 12) diese aufzunehmen und die Aufnahme kundzugeben, den Vater aber, wenn er erst später als 10 Tage nach der Kundmachung sich als solcher zu ihnen bekennen würde, als Menschenmörder zu bestrafen und dagegen die Kinder durch die Fürsorge der Kirche erziehen zu lassen. Das Concil von Lerida v. J. 546 verhängt über Jeden der ein Kind aussetzt eine siebenjährige Buße.

Doch nicht blos den Sclaven, auch andern Unglücklichen suchte die Geistlichkeit zu ihrem Rechte zu verhelfen, daher sie von der Zeit, als das Zeichen von Golgatha auf dem Labarum wehte und die Legionen des Kaiserreiches fromm vor dem Kreuze sich beugten, es für ein wesentliches Vorrecht ansah jedem Bedrängten ihren Schutz angedeihen zu lassen, um ihn wenn nicht seinen Feinden ganz zu entziehen wenigstens vor den ersten Ausbrüchen ihrer Wuth zu wahren. Zu diesem Ende nahm sie schon im 4. Jahrhunderte jeden Unglücklichen der in eine Kirche sich flüchtete bereitwillig auf und schützte ihn so lange als möglich. So entstand das Recht der Freistätte auch Asylrecht genannt, welches, so viel es auch mißbraucht worden sein mag, doch in der ihm zu Grunde liegende Idee lautes Zeugniß gibt von dem Bestreben des Clerus ungerechten Despotismus zu brechen und dem Schwachen und Wehrlosen eine Zufluchtstätte zu gewähren, welche ihn in den Stand setzen sollte sein Recht gegen den Uebermuth und die Macht seiner Gegner zu vertheidigen.

Schon im Alterthume ward dieses Vorrecht den Tempeln und andern heiligen Orten eingeräumt. So finden wir den Heerführer der Lacedämonier Pausanias in dem Tempel der Minerva Schutz

suchend gegen den Andrang seiner Feinde [1]). Auch Tacitus berichtet [2]), wiewohl mißbilligend, von den unter der Regierung des Tiberius in den griechischen Städten sich mehrenden Asylen. Die einem jeden Menschen inwohnende Ehrfurcht gegen Gott und gegen die zu seinem Dienste geweihten Orte begründete zunächst diese Sitte. Weise Gesetzgeber berücksichtigten diese Hochachtung um den rohen Geist ihrer Zeit in etwas zu mildern und den Schwachen und Wehrlosen gegen den übermüthigen Bewaffneten einen höhern Schutz zu verschaffen.

Dieselben Rücksichten obwalteten im Christenthume in noch höherer Weise, weil die Ansichten von Gott, den es verkündet, weit heiliger sind und weil das Verhältniß, in welches es die Menschen zu einander stellt, auf der Gleichheit Aller vor Gott beruht. Außerdem mußte die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes, deren alle Menschen bedürfen und die ihnen nur in dem Maße zu Theil werden soll als sie diese ihren Mitbrüdern erweisen, endlich der Glaube an den Versöhnungstod Jesu, an dessen Verdiensten die ganze Menschheit Theil nehmen soll, wohlthätig auf diese Anstalt einwirken. Daher nahmen christliche Priester schon im 4. Jahrhunderte in das Heiligthum der Tempel Alle willig auf, welche dort um Schutz flehten. Noch ehe darüber ein öffentliches Gesetz erlassen ward, floh eine angesehene Frau um den Nachstellungen eines mächtigen Wüstlings zu entgehen in die Kirchen von Cäsarea, wo Basilius der Große selbst gegen die Willkür des Statthalters sie schützte [3]). Ambrosius erwiederte auf die Forderung Valentinians II. eine der Kirchen der Stadt den Arianern einzuräumen: „Willst du mein Vermögen? Nimm es. Willst du meinen Leib, meinen Tod? Willig biete ich dir ihn dar. Ich werde mich nicht verschanzen durch den Zudrang des Volkes, ich werde mich nicht an den Altar halten und um mein Leben flehen, sondern willig für die Altäre mich schlachten lassen [4]).“

---

[1]) Cornel. Nep. in vita Pausaniae.

[2]) Annal. III. 60 s. — IV. 14

[3]) Gregor Naz. in Epitaph. Basilii.

[4]) ep. 33.

So hat sich das Asylrecht durch fortgesetzte Uebung in der christlichen Kirche begründet.

Hätte man dasselbe von Seite der Priester mit weiser Mäßigung vertheidigt und von Seite der weltlichen Beamten nicht übermüthig bekämpft, so konnte es selbst für den Staat nur die heilsamsten Folgen haben. Aber Uebermuth und Anmaßung auf der einen, Mißtrauen, Roheit und Willkür auf der andern Seite vereitelten nur zu oft die Erreichung des gewiß lobenswerthen Zweckes dieser Anstalt. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß einzelne Bischöfe dießfalls zu weit gingen und sich störende Eingriffe in die Gerechtigkeitspflege erlaubten; noch weniger getrauen wir uns es zu vertheidigen, wenn rohe Mönche und Cleriker wirkliche Verbrecher der verdienten Strafe dadurch zu entziehen suchten, daß sie ihnen in den Tempeln Schutz gewährten. Ein solches Verfahren wurde von erleuchteten Kirchenvorstehern immer mißbilligt. Als der Comes Classicianus von dem Bischofe Aurilius excommunicirt worden war, weil er an einigen Meineidigen, nachdem sie ihre Freistätte freiwillig verlassen hatten, die gesetzliche Strafe vollziehen ließ, so belehrte ihn der große Augustinus daß er einen solchen ungerechten Ausspruch nicht zu fürchten habe. Den Bischof aber erinnerte sein bischöflicher Mitbruder nicht von ungerechtem Zorne sich hinreißen zu lassen, wofür die Versuchung um so stärker je größer die Würde sei welche er bekleide [1]. Nur wehrlose, ungerecht Verfolgte sollten in der Kirche Schutz finden, wenn aber diesen auch solche suchten die Strafe verdient hatten, so sollte dieser ihnen nur insoweit gewährt werden, daß die Strafe nicht voreilig sondern nach gehörig geführter Untersuchung an ihnen vollzogen, ungerechte Härte dabei vermieden und einer Fürbitte von Seite des Clerus um eine Milderung derselben Raum gegeben würde. Dieselbe Ansicht mußten die ersten christlichen Kaiser getheilt haben, als sie dieses Vorrecht den Kirchen einräumten. So große Ehrfurcht sie auch vor dem Christenthume hatten, so wachten sie doch stets daß die in Bezug auf die Leitung der Staatsgeschäfte ihnen zukommende Macht durch Nichts beschränkt werde, weßhalb sie auch

---

[1]) S. Augustin. ep, 250

zuweilen keinen Anstand nahmen sich Uebergriffe in die Rechte der Bischöfe zu erlauben. Hätten sie nun geglaubt daß das Asylrecht sie in der Ausübung ihrer Gewalt irgendwie hindern könnte, so würden sie nicht unterlassen haben ihr Veto demselben entgegenzusetzen. Sie thaten dieses nicht, sie ließen dasselbe vielmehr ungestört bis zum Ende des 4. Jahrhunderts in allgemeine Uebung kommen.

Um diese Zeit mag es geschehen sein daß steuerpflichtige Bürger welche mit Entrichtung ihrer Abgaben im Rückstande waren von den Einnehmern gedrängt in den Kirchen Schutz suchten und fanden. Da der schuldige Tribut nach römischen Gesetzen mit unnachsichtlicher Strenge eingetrieben werden sollte, so befahl Theodosius der Große im J. 392, daß öffentliche Schuldner welche in eine Kirche sich flüchteten unverzüglich dort festgenommen werden oder die Cleriker welche sie verbergen statt ihrer die schuldigen Abgaben entrichten sollten [1]). Letzteres mag nicht selten der Fall gewesen sein wie ein Beispiel aus der Geschichte des h. Augustinus zeigt. Ein gewisser Fastius flüchtete sich wegen einer bedeutenden Schuld verfolgt in die Kirche. Der h. Augustinus um ihn nicht ausliefern zu müssen verbürgte sich für ihn zu zahlen. Weil er aber selbst unvermögend war, entlehnte er die betreffende Summe von einem Dritten. Als er nun diese an dem bestimmten Tage zurückzuzahlen außer Stande war, ersuchte er seine Gemeinde in einem Briefe hiezu Etwas beizusteuern. Das Fehlende würde aus dem Kirchenvermögen ersetzt werden [2]).

Das eben erwähnte Gesetz von Theodosius dem Großen ist das Erste welches in Bezug auf das Asylrecht erlassen ward.

Weit mehr beschränkte dasselbe eine neue Verordnung des Arcadius, in welcher dieser auf das Strengste verbot Sclaven, Curialen, öffentliche oder Privat-Schuldner und überhaupt Leute, welche noch irgend eine Verpflichtung gegen den Staat oder gegen Private auf sich haben in den Kirchen aufzunehmen. Wo dieses geschehe, sollten die Cleriker zur Erstattung der ganzen Schuld gezwungen werden [3]).

---

[1]) Cod Theodos. de his, qui ad eccles. confugiunt l. IX. tit. 45 l. 1

[2]) S. Augustin. epist. ad plebem ep. 215

[3]) Socrat. hist. eccl. VI. 5. — Sozom. hist. eccl. VIII. 7

Dadurch war das Asylrecht so gut wie aufgehoben, weil es eben in den nun verbotenen Fällen seither am meisten benützt ward. Eutropius, der mächtige Günstling und Minister des Kaisers, hatte diesen zu jenem Erlasse verleitet um den von ihm gehaßten Patriarchen Johannes Chrysostomus zu kränken. Und gerade dieser Eutropius war der Erste, welcher kurz darauf als er die Gnade des Kaisers verloren, um Schutz für sein Leben zu suchen in die Hauptkirche von Constantinopel sich flüchtete. Viele erkannten in diesem schroffen Wechsel die strafende Hand Gottes und nahmen es daher dem h. Patriarchen sehr übel daß er den Unglücklichen gegen die Wuth gothischer Soldaten in Schutz nahm. Der Heilige ließ sich aber dadurch nicht beirren. Muthvoll vertheidigte er vor dem Kaiser das Recht der Freistätte und hielt am folgenden Tage vor dem racheschnaubenden Volke, im Angesichte des Eutropius der am Fuße des Altars lag jene berühmte Predigt welche als ein Meisterstück der Beredsamkeit geschätzt wird. In dieser führte er zwar dem Eutropius sein lasterhaftes Leben und seine Feindschaft gegen die Kirche lebhaft zu Gemüthe, mit der Erinnerung jedoch an die schuldige Versöhnlichkeit eines Christen forderte er auch die Gemeinde nachdrücklich auf, den Kaiser „für die Kirche und den Altar zu bitten, daß er dem heiligen Tische einen Menschen schenken wolle." Wirklich erreichte er durch seine Rede, daß dem Eutropius bevor man ihn aus der Kirche wegführte die Erhaltung des Lebens zugesichert ward, welches er aber gar bald auf Cypern, der Insel seiner Verbannung, über Anstiften des Feldherrn Gainas verlor [1]). Auch Stilicho der Minister des Kaisers Honorius war als Feind der Kirche und des Asylrechtes bekannt, aber auch er kam so weit daß er den Schutz der Kirche in Ravenna anflehen mußte und dann ebenfalls in der Wortbrüchigkeit des Kaisers den Tod fand [2]).

Solche Beispiele mußten bei einigem Nachdenken doch Eindruck machen und wie es Viele gab die nicht daran zweifelten, eine höhere Macht habe sich in denselben als Rächerin dargestellt, so wa-

---

[1]) **Socrat.** u. **Sozom.** l. c. **Zosimus** hist. l. 5

[2]) **Zosim.** hist. l. 5 c. 54

ren sie ganz geeignet die Gesinnung des Hofes umzustimmen. In der That erklärte Honorius im J. 414 diejenigen des Verbrechens der beleidigten Majestät schuldig, welche den in eine Kirche sich Flüchtenden gewaltsam herausreißen würden [1]. Auch Theodosius II. hob seines Vaters Verordnung völlig auf, dehnte das Recht der Freistätte nicht blos auf das Presbyterium sondern auch auf den ganzen Umfang der Kirche, ja auf alle zu ihrem Gebiete gehörigen Häuser, Gänge, Gärten, Höfe und dergleichen aus und verbot bei Lebensstrafe daselbst Jemand mit kirchenräuberischer Hand zu ergreifen und wegzuführen der in diesen Zufluchtsort sich begeben hätte. Ein blutiger Vorfall in der Hauptkirche von Constantinopel im J. 431 hatte den Kaiser zu dieser Erweiterung des Asylrechtes bewogen. Einige Sclaven, durch die Tyrannei ihrer Herren zur Verzweiflung gebracht, stürzten bewaffnet in die Kirche, besetzten den Altar und störten durch einige Tage den Gottesdienst. Sie hatten so sehr alles Vertrauen zur Menschheit verloren daß sie taub gegen jede Zusprache aller Versicherung mißtrauten und nicht einmal einen Cleriker in ihre Nähe kommen ließen. Als man endlich Gewalt brauchte, tödteten sie sich alle selbst vor dem Altare [2]. Der Kaiser sah sich dadurch veranlaßt in einem ausführlichern Edicte die Bedeutung der Asyle auseinander zu setzen und ihre Gränzen zu erweitern. Dadurch sollte den Fliehenden die Rettung erleichtert und jeder Entehrung des Gotteshauses vorgebeugt werden als welche man es doch ansehen muß wenn bei längerm Aufenthalte alle Bedürfnisse der Natur vor dem Altare befriedigt wurden. Dabei gebot er nachdrücklich daß die Schutzsuchenden vor dem Eintritte in das Haus des ewigen Friedens alle Waffen abzulegen hätten, so daß jene welche in Schild und Schwert, nicht aber in der Unverletzlichkeit des Ortes und in dem Vertrauen auf das kaiserliche Wort und auf die Zusicherungen des Clerus ihr Heil suchen würden, von Bewaffneten gewaltsam entfernt werden sollten [3]. Dadurch wurde allen Unbewaffneten die etwas

---

[1]) Cod. Justin. de his qui ad eccles. confugiunt l. 1 tit. 12 l. 2

[2]) Socrat. VII. 33

[3]) Cod. Justin. l. c. l. 3

zu fürchten hatten die Pforte der Tempel geöffnet. Nur in Bezug auf die Sclaven mußte der Kaiser das gemachte Zugeständniß schon im folgenden Jahre beschränken. Wahrscheinlich waren deren zu viele ihren Herren entflohen, wodurch Störungen im bürgerlichen Leben entstanden. Deßwegen verordnete der Kaiser: wenn ein Sclave unbewaffnet in einer Kirche Schutz suche, so sollen die Cleriker noch an demselben Tage seinen Herrn davon in Kenntniß setzen, dieser aber aus Ehrfurcht vor dem Orte und aus Rücksicht auf Den, unter Dessen Schutz er geflohen, dem Flüchtling liebreich verzeihen und ihn ohne Groll wieder aufnehmen. Wer dagegen gewaltsam sich vertheidige, solle auf jede Weise angegriffen und weggebracht werden [1]).

Auch Leo I. verbot im J. 466 unter Todesstrafe einen Flüchtling aus den Kirchen oder deren Umgebung zu vertreiben; einem Jeden sollte Obdach und Nahrung gewährt werden. Unterlag er jedoch einer gerichtlichen Verhandlung, so sollte diese durch seine Flucht nicht unterbrochen und wenn der Ausspruch des Richters gegen ihn fiele, sein Eigenthum zur Bezahlung seiner Schuld verwendet werden [2]).

Es ist merkwürdig daß in allen bisher besprochenen Verordnungen von eigentlichen Verbrechen nirgends die Rede ist. Nur öffentliche und Privatschuldner welche in Gefahr waren gefänglich eingezogen zu werden, solche die vor den Nachstellungen ihrer Feinde Schutz suchten und Sclaven welchen die Tyrannei ihrer Herren unerträglich geworden, sollten in den Kirchen gegen den Ungestüm ihrer Verfolger Sicherheit finden. Die richterliche Gewalt zu beeinträchtigen oder die Abhängigkeit der Untergebenen von ihren Gebietern zu lösen, lag weder in der Absicht der Bischöfe noch der Fürsten. Vielmehr sollte zwischen den Streitenden eine Versöhnung augenblicklich versucht, die gerichtliche Untersuchung aber dergestalt geführt werden daß der Beklagte während der Dauer derselben vor jeder Beleidigung sicher wäre. Der Verpflichtung zu zahlen konnte er so weit sein Vermögen ausreichte nie entgehen. Daß übrigens auch Verbrecher das

---

[1]) Cod. Justin. l. c. l. 4

[2]) Cod. Justin. l. c. l. 6

Asylrecht benützten, sehen wir aus dem Beispiele des Eutropius und Stilicho's. Doch scheinen deren nur wenige in die Kirche geflohen zu sein, weil sonst kaum zu erklären wäre, warum ihrer in den römischen Gesetzen vor Justinian keine Erwähnung geschieht. Auch läßt sich sowohl aus dem eben bemerkten Grunde als aus dem angeführten Beispiele schließen, daß der Clerus in dergleichen Fällen mit weiser Mäßigung vorgegangen sein und mit dem Versprechen einer milden nachsichtigen Behandlung vor der Entlassung der Flüchtlinge sich begnügt haben möge. Und gingen Einzelne hierin zu weit indem sie durch unzeitigen Schutz auch wahrhaft Schuldige dem Arme der Gerechtigkeit zu entziehen suchten, so trat Justinian diesen entschieden entgegen. Er verordnete nämlich im J. 535, das Asylrecht solle keinem eigentlichen Verbrecher, namentlich keinem Mörder, keinem Ehebrecher und Mädchenräuber zu Gute kommen, weil das Gesetz nicht den Uebelthätern sondern nur den Verletzten Sicherheit an heiliger Stätte gewähre [1]). Jene sollten daher wo man sie immer träfe aus den Kirchen geführt und gestraft werden.

Hätte man diesen Gesichtspunct in Gewährung des Asylrechtes nie aus den Augen verloren, so würde man allen dabei möglichen Mißbräuchen begegnet haben. Leider daß dieser nicht immer und überall festgehalten wurde. Besonders unter den deutschen Völkern, welche während der Völkerwanderung sich zum Christenthume bekehrten, finden wir, daß Bischöfe mitunter mehr auf die Bewahrung des Asylrechtes als auf die Beschaffenheit der Ursache, welche den Flüchtling eine Freistätte zu suchen bewog, ihr Augenmerk richteten, mithin auch solche in Schutz nahmen welche des Schutzes der Kirche unwürdig waren. So bestimmt der 5. Canon der Synode von Orange im J. 441 daß kein in die Kirche sich Flüchtender ausgeliefert, sondern vielmehr durch die einem solchen Orte gebührende Ehrerbietung und Fürsprache vertheidigt werden sollte. Bald darauf im J. 452 verordnete das 2. Concil von Arles daß geflüchtete Sclaven zwar auf ihrer Herren Verlangen aus den Kirchen genommen werden können, wenn aber ihre Herren sie deßhalb bestrafen wür-

[1]) Novell. XVII. c. 5. 7

den, so sollten sie als Feinde der Kirche angesehen, und von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Dasselbe bestätigte im J. 511 die 1. Synode von Orleans (c. 3), welche noch überdies (c. 1) befahl daß sogar Mörder, Ehebrecher und Diebe weder aus der Kirche noch aus ihren Vorhöfen oder aus der Wohnung des Bischofs weggenommen sondern erst dann ausgeliefert werden sollen, wenn ihnen eidlich versprochen worden wäre daß sie keine Lebens- und Leibesstrafe zu fürchten haben; sie sollten jedoch dem Beleidigten Genugthuung leisten. Der hierinfalls des Eidbruches Schuldige aber soll von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. Weiter verfügte der 2. Canon, daß wenn der Räuber eines Mädchens dieses gewaltsamen eine Kirche führe, die Geraubte sogleich aus der Gewalt desselben befreit, der Räuber aber damit bestraft werden soll, daß er in den Stand der Knechtschaft gesetzt werde, jedoch unter dem Vorbehalte sich aus derselben wieder loskaufen zu können. Wenn demnach, wie aus dem 1. Canon des letztgenannten Conciliums zu ersehen ist, auch wirkliche Missethäter in der Kirche Schutz fanden, so hieß dieses das Asylrecht offenbar mißbrauchen; doch dürfen wir auch hier nimmermehr unberücksichtigt lassen, welches Motiv diesen und ähnlichen Verordnungen zu Grunde lag. Unter den deutschen Völkern war die Blutrache allgemein eingeführt. Gewohnt jede ihnen zugefügte Unbild mit dem Schwerte zu sühnen, konnte es kaum anders kommen als daß in vielen Fällen der minder Schuldige den größten Uebelthätern gleich geachtet, auch ganz Unschuldige, wenn sie den auf ihnen lastenden Verdacht nicht augenblicklich zu beseitigen vermochten, mit unverdienter Härte behandelt wurden. Wo der Kläger zugleich Richter war und das von ihm gefällte Urtheil augenblicklich wieder durch ihn selbst vollzogen wurde, da konnte von der gehörigen Untersuchung einer That nimmermehr die Rede sein und wenn ein Wehrloser das Unglück hatte den Haß eines Mächtigen auf sich zu ziehen, so hatte derselbe überall zu fürchten. Für solche war es gewiß eine wahre Wohlthat wenigstens Einen Ort zu wissen, wo sie des Bluträchers Arm, ihres Gegners Wuth nicht zu fürchten hatten. Sei es daß mitunter ein wirklicher Verbrecher dadurch der verdienten Strafe entging, dafür wurden gewiß weit mehr Unschuldige ge-

schützt welche sonst dem Grimme ihres Feindes erlegen wären. Dieses zu verhüten war vorzüglich die Absicht der deutschen Bischöfe, wenn sie das Asylrecht ihren Kirchen und Klöstern mit solcher Festigkeit zu wahren suchten, daß sie eher die Umgegend einer Kirche verwüsten ließen als daß sie einen dahin Geflohenen herausgegeben hätten. So verheerte König Chilperich die Umgebung der Kirche von Tours, weil der Bischof Gregorius es nicht über sich gewinnen konnte dessen Sohn Merovaus auszuliefern, der um der Wuth seines Vaters zu entgehen dahin sich geflüchtet hatte [1]).

Uebrigens waren sie weit entfernt wirkliche Verbrecher in ihren Kirchen zu schützen, ohne sie zur Sühnung ihres Vergehens anzuhalten. Selbst auf dem ersten Orleaner Concil vom J. 511 heißt es im 1. Canon daß in die Kirche geflohene Verbrecher den von ihnen Beleidigten Genugthuung leisten, im 2. aber daß Mädchenräuber zu Knechten gemacht oder, nach der unter den alten Deutschen herrschenden Gewohnheit die Verbrechen mit Geld zu büßen, sich loskaufen sollen. Deutlicher noch tritt diese Absicht in den zu Rheims im J. 630 und zu Mainz im J. 813 gehaltenen Concilien hervor. In beiden wird verboten einen Flüchtling aus der Kirche zu reißen ohne zuvor die Erhaltung seines Lebens und seiner Glieder eidlich ihm zugesichert zu haben, doch solle ein so durch die Kirche vom Tode Befreiter dann erst entlassen werden, wenn er versprochen hätte sein Vergehen durch die ihm auferlegte Buße zu sühnen und den angerichteten Schaden gut zu machen. Carl der Große gibt wieder zu erkennen daß er das Asylrecht deßhalb vorzüglich aufrecht erhalten wolle um dadurch zu verhüten daß ein Verbrecher zur Strafe gezogen würde, ehe sein Verbrechen gehörig untersucht worden wäre. Er befiehlt nämlich in seinen Capitularien v. J. 789 (c. 2) und v. J. 803 (c. 3) Jedem, der in eine Kirche sich flüchtet, aus Ehrerbietung gegen Gott und seine Heiligen Leben und Glieder unverletzt zu erhalten; derselbe soll erst am nächsten Gerichtstage vor den König geführt werden, der ihn dann hinschicken möge wohin es seiner Gnade gefiele; unterdessen solle er seine Sache möglichst gut zu machen trachten.

---

[1]) Gregor. Turon. histor. l. 5 c. 14

Und so dürfte es nicht schwer sein, wenn der Raum es gestattete, auf Conciliarbeschlüsse späterer Zeit hinzuweisen, welche alle darin übereinstimmen der Kirche zwar das Asylrecht ungeschmälert zu erhalten, zugleich aber auch auf Genugthuung für die begangene Schuld, auf Buße und Besserung des Sünders zu dringen.

Also nicht aller Strafe sollte der wirkliche Verbrecher durch das Asylrecht entgehen. Und um so weniger hatte der Clerus die Absicht den Verbrecher in dem begangenen Verbrechen zu schützen. Er wollte vielmehr nur der Blutrache, welche unter den deutschen Völkern allgemein war, Schranken setzen, den Sclaven eine mildere Behandlung von Seite ihrer Herren verschaffen, wehrlose Unschuldige gegen den Haß mächtiger Verfolger sicher stellen, Schuldnern es möglich machen ihre Gläubiger zu befriedigen oder sich mit ihnen zu vergleichen, Missethäter vor übermäßig harter Strafe bewahren und ihnen daher die nöthige Zeit zur Untersuchung ihres Vergehens ermöglichen, mittlerweile aber auf ihre Besserung einwirken und sie zur Buße ermahnen, um so endlich Gelegenheit zu gewinnen für sie zu bitten, daß die über sie verhängte Strafe gemildert würde. Zu diesen Zwecken vorzüglich vindicirte der Clerus den Kirchen das Asylrecht. Gewiß werden die Ermahnungen, in den Momenten solcher Gefahr an den Schuldigen gerichtet, kaum fruchtlos in der Luft verhallt sondern beherzigt worden sein. Ja selbst wenn es solchen Verbrechern aus der Kirche zu entkommen und dadurch der verdienten Strafe zu entgehen gelang, so dürften nur Wenige der Mahnungen sich ganz entschlagen haben. Demnach hatte der Clerus immer nur das Wohl des Volkes im Auge; selbst wo er hierin die Schranken der richtigen Mitte überschritt, geschah es nur deßhalb um die Freiheit, die Rechte des Volkes der Willkür der Großen gegenüber zu vertheidigen.

Aus demselben Grunde, nämlich um in den Zeiten des Faustrechtes die Wehrlosen nicht von der rohen Gewalt unterdrücken zu lassen, wurde der Gottesfriede von den Dienern der Kirche verkündigt. Dieser sollte den friedlichen Bewohner des Landes und der Städte wenigstens einige Tage der Woche vor dem Uebermuthe verwilderter Krieger sicherstellen und ihm es möglich machen während derselben seine häuslichen Geschäfte zu besorgen. Wie groß die Bar-

barei unter den neubekehrten Völkern gewesen, sehen wir aus den Decreten dreier Concilien welche zu Landaff in Wales, einer zur Diöcese von Canterbury gehörigen Stadt im J. 560 gehalten wurden. Auf diesen wurden drei kleine Könige excommunicirt, von denen der Erste Mourich einen andern König Cinetu, der zweite Morcant seinen eigenen Oheim Friok und der dritte Guidnert seinen leiblichen Bruder Merchion erschlagen hatte [1]). Carl der Große wußte diese Verwilderung in seinem Reiche durch weise Gesetze zu mäßigen und die Widerspänstigen durch die Kraft seines Willens nieder zu halten. Unter der Regierung seiner schwachen Nachfolger aber vertrat, bevor der Landfrieden dauernd begründet werden konnte, nur zu oft das Schwert die Stelle des Gesetzes, das Recht des Stärkern die Stelle des Richters. Die daraus entstandenen Uebel wurden durch das allgemein angenommene Feudalsystem gesteigert, weil dieses nicht nur den kriegerischen Geist des Zeitalters nährte sondern auch die männlichen Laien unter der Führung pflichtiger Vasallen dem häuslichen Heerde entzog und an Raub und Mord gewöhnte, während ihre Weiber und Töchter den Lüsten zügelloser Krieger preisgegeben waren. Jeder Mächtige der sich beleidigt fühlte, entbot seine Vasallen zum Kampfe gegen den Beleidiger, die Angehörigen beider Parteien wurden in die Fehde mit hineingezogen und die Pflichtigen mußten für das Recht oder Unrecht ihrer Gebieter sich untereinander morden und des Gegners Länder verwüsten.

Bitter beklagten sich über diesen Zustand die Bischöfe auf der zu Mainz im J. 888 gehaltenen Synode. Nachdem sie die Verheerungen der Normannen geschildert hatten, setzten sie hinzu [2]): „Aber noch ein ärgeres Uebel drückt uns, welches je näher es uns ist, um so härter, und für uns, die wir Hirten heißen, um so gefährlicher ist. Denn uns zur Seite wüthet ein Haufe Räuber, welche die Armen und Niedrigen unterdrücken und erwürgen und weder Furcht noch Scheu vor den Menschen haben. Von diesen wird das Land

[1]) Harduin. Concil. Tom. III. — Chr. W. Fr. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. S. 382

[2]) Praelocut. syn. Mogunt. apud Harduin. Tom. VI. P. 1 p. 402

zur Einöde gemacht, weil sie weder Geschlecht noch Alter und Armuth schonen, sondern Alle wie sie können ohne Achtung vor Gott, ohne Barmherzigkeit ausrauben, mit Feuer und Schwert oder auf andere Weise tödten, weil sie solche Grausamkeit für Nichts achten und der Buße sich nicht unterwerfen wollen."

In diesem Zustande immer mehr über Hand nehmender Anarchie war es nun wieder der Clerus, welcher eingedenk der Worte der h. Schrift: „Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind" (Luc. 2, 14) dem weltlichen Regimente zu Hilfe kam und mit geistlichen Waffen das Ansehen weltlicher Gesetze unterstützte. Als nämlich die Asyle in Kirchen und Klöstern den unschuldig Verfolgten gegen die Wuth der Krieger nicht mehr die nöthige Sicherheit gewährten, verkündigten die Bischöfe den Gottesfrieden und zwar zunächst im südlichen Frankreich. Dort hatte es durch 3 Jahre (1028—1030) beinahe ununterbrochen geregnet. Anhaltende Ueberschwemmungen zerstörten die Saaten, eine schreckliche Hungersnoth, die Tausende hinraffte, war die traurige Folge davon. Als endlich im Jahre 1031 der Regen aufhörte und eine gesegnete Ernte zu hoffen stand, waren die Gemüther zum Danke gegen Gott besonders gestimmt und für Reue und Besserung empfänglich. Allgemein erklärte man das überstandene Elend als eine Strafe Gottes wegen der vielen Fehden und Gewaltthaten, mit denen die Menschen sich gegenseitig bekämpften. Diese Gesinnung benützten die Bischöfe von Aquitanien, indem sie auf ihren Concilien mit Ernst und Rührung zur Nachsicht gegen erlittene Beleidigungen und zum Frieden ermahnten. Auf welchen Concilien bezeichnet zwar Glaber Rodulphus, welcher Vorstehendes berichtet, [1] nicht näher, doch scheint er die zu Bourges und Limoge 1031 oder im gleich darauf folgenden Jahre gehaltenen im Auge gehabt zu haben, weil auf diesen dergleichen Ermahnungen zum Frieden erlassen wurden [2]). Und so groß war die Begeisterung daß man allgemein: „Friede, Friede!" rief, daß die Aufforderung erging

---

[1]) Glaber Rodulph. hist. IV c. 5 apud Pouquet Script. rerum Gall. X p. 47. — Chron. Camerac. ibid. XI. p. 122

[2]) Mansi XIX. 549

alle Waffen nieder zu legen, gegenseitige Beleidigungen zu verzeihen, am Freitage und Samstage streng zu fasten und diesen Frieden nach 5 Jahren zu erneuern. Doch scheint dieser Eindruck nicht von Dauer gewesen zu sein, auch konnte man bei dem kriegerischen Geiste des Volkes kaum hoffen den Frieden für immer zu erhalten. Man begnügte sich daher zunächst damit, für einige Tage der Woche Waffenstillstand zu erzielen. Demgemäß befahlen, wie derselbe Glaber Rodulphus erzählt [1]), die Bischöfe von Aquitanien im Jahre 1041, daß an den Tagen welche unser Herr und Heiland durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung geheiligt hat, kein Christ den andern befehden und daß daher vom Untergange der Sonne am Mitwoch bis zum Aufgange derselben am Montage alle Waffen ruhen sollen. Wer dagegen handle und auf dreimalige Ermahnung seines Bischofs nicht Folge leiste, solle aus der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossen werden. Diesen Frieden oder vielmehr Waffenstillstand, der auch von denen die bereits miteinander in Fehde standen beobachtet werden sollte, nannte man den „Gottesfrieden,“ treuga Dei, weil er im Namen Gottes verkündet den Uebertretern außer den kirchlichen auch göttliche Strafgerichte androhte.

Bald wurde diese Bestimmung in ganz Frankreich beobachtet wie derselbe Glaber [2]) bezeugt. In Deutschland scheint sie um die nämliche Zeit erlassen worden zu sein, wie man aus einem Concil zu folgern berechtigt ist, welches sich bei Mansi [3]) als ein „concilium incerti loci Germanicum anno circiter 1041“ erwähnt findet und dieselbe Verfügung enthält.

Einen noch größern Zeitraum umfaßte der Gottesfriede nach dem Beschlusse des Concils von Narbonne im J. 1054 (c. 2—6), nämlich außer den früher genannten Wochentagen auch die Zeit vom Anfange des Adventes bis zur Octav nach Epiphania, vom Sonntag Quinquagesimä bis zum 8. Tage nach Ostern, vom Sonntage vor Christi Himmelfahrt bis zum 8. Tage nach Pfingsten, außerdem die

---

[1]) Hist. V. c. 1

[2]) L. c. — Mansi XIX. 593

[3]) Supplement. tom. 1 p. 1274

Festtage der h. Jungfrau, des h. Johannes des Täufers, des h. Apostels Petrus, des h. Laurentius, des h. Michael, aller Heiligen, des h. Martinus so wie der heiligen Justus und Pastor der Kirchenpatrone von Narbonne, endlich alle Vigilien der genannten Feste. In ähnlicher Ausdehnung behauptet Datt (de pace imperii publica. Ulm. 1698 c. 2 p. 11. 12), sei der Gottesfriede auf einem Concil von Toulujes (Tulugiense) im J. 1045 festgesetzt worden, doch vermochte ich weder dieses noch ein anderes zu Remont in der Waadt vom J. 1033, auf welches Locherer in seiner Kirchengeschichte sich beruft, in den mir zu Gebote gestandenen Conciliensammlungen aufzufinden.

Ueberdies verbietet der 9. Canon des früher genannten Narbonner Concils Oelbäume umzuhauen, weil der Oelbaum das Oel zur letzten Oelung liefere und die Lampe nähre die in der Kirche brennt. Der 10. befiehlt daß die Hirten mit ihren Heerden zu allen Zeiten den Gottesfrieden genießen sollten; eben so nach dem 11. Canon jedes Haus welches nicht über 30 Schritte von der Kirche entfernt liegt. Die folgenden Canonen untersagen jede Beraubung von Kaufleuten und Pilgern bei Strafe der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft.

Auf dem zu Lillebon (Juliobonense) in der Normandie im J. 1080 gehaltenen Concil wird den Bischöfen und Herren aufgetragen für die Beobachtung des Gottesfriedens zu sorgen und jene die ihn verletzen mit der Excommunication und andern Strafen zu belegen. Das Concil von Clermont im J. 1095 beschränkt den Gottesfrieden wieder auf den Donnerstag, Freitag, Samstag und Sonntag; gegen Mönche jedoch, Weltgeistliche und Frauen solle er alle Tage der Woche beobachtet werden. Dagegen erstreckte sich derselbe nach dem 1. Canon des Rouener Concils vom J. 1096 wieder viel weiter, nämlich auf die Zeit vom Aschermittwoch bis zum Montag nach der Pfingstwoche und von Sonnenuntergang an dem Mitwoch vor dem Advente bis zur Octave der Erscheinung des Herrn, dann jede Woche vom Mittwoch nach Sonnenuntergang bis zum Sonnenaufgang am Montage, endlich an allen Festen und Vigilien der heiligen Jungfrau und der Apostel. Der 2. Canon nimmt alle Geistlichen, Mönche

und Nonnen, Frauen und Pilger, Kaufleute und ihre Diener, Fuhrleute und Bauern, ja selbst deren Rinder und Ackerpferde in seinen besondern Schutz, indem er sie zu allen Zeiten im Frieden und frei von jedem Angriffe und von jeder Gewaltthätigkeit leben zu lassen gebietet. Im 3. Canon wird allen Gläubigen aufgetragen nach dem 12. Lebensjahre den Gottesfrieden eidlich anzugeloben.

Im Jahre 1115 wird der Gottesfriede nicht wie bisher auf bestimmte Zeiten sondern schon auf 3 Jahre ausgedehnt. Das Concil von Troja in Apulien unter Calixt II. in demselben Jahre gehalten erließ eine solche Verordnung [1]. Doch scheint diese nicht beobachtet worden zu sein, weil auf spätern Concilien, wie auf dem zu Rheims im J. 1130 c. 11, dem 2. Lateranensischen im J. 1139 unter Innocenz II., c. 12, auf dem 3. Lateranensischen im J. 1179 unter Alexander III., c. 21, die frühern über die Treuga Dei erflossenen Bestimmungen wiederkehren. Dasselbe war der Fall auf dem Concil zu Avignon im Jahre 1209 c. 10. Dort wird zwar nur im Allgemeinen entschieden: cives et civitatum rectores, comites, barones et milites ad pacem seu treugam faciendam pariter et servandam ab episcopis per ecclesiasticam districtionem cogantur." Doch findet sich nirgends ein Bestimmungsgrund zu der Annahme, daß das Concil die treuga Dei auf andere Jahreszeiten ausgedehnt habe als auf die früher wiederholt aufgezählten.

Außerdem untersagen die Concilien von Rheims im J. 1148 c. 11 und das 3. Lateranensische c. 22, wie früher das Concil von Rouen im J. 1096 c. 2, nicht blos Weltgeistliche, Mönche, Frauen, Reisende, Ackerleute und Weingärtner während des Krieges zu beunruhigen, sondern sie nehmen auch die Ackerthiere in ihren besondern Schutz und verbieten jede Mißhandlung derselben.

Wie aus dem bisher Gesagten erhellt, war es wieder der Clerus, der zu einer Zeit wo der Arm der weltlichen Gerechtigkeit gelähmt und die materielle Gewalt entfesselt war, durch den Gottesfrieden eine für den Schwachen und Unbewaffneten sehr segensreiche Anstalt ins Leben rief. Konnte er auch damit die Kriege nicht ganz

[1]) Harduin. tom V. P. 2 p. 1931

beseitigen welche von den Fürsten als letztes Entscheidungsmittel der unter ihnen entstandenen Streitigkeiten angesehen wurden, so trug er doch sehr viel dazu bei, jenen immer mehr über Hand nehmenden Privatfehden Einhalt zu thun, die von einzelnen Rittern unter sich oder mit den Bewohnern benachbarter Städte nicht selten aus geringfügigen Ursachen geführt, und für die Gegend wo sie statt fanden so nachtheilig wurden. Carl der Große nennt sie nicht mit Unrecht vom Teufel erfunden, die Ordnung und Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft zu zerstören [1]. Abgesehen davon daß während denselben der Boden unbebaut blieb, wurden ganze Gaue oft mit Feuer und Schwert verheert, Städte zerstört, Kirchen und Klöster niedergebrannt, unzählige Menschen getödtet oder zu Gefangenen, d. h. zu Leibeigenen gemacht. Wurden demnach Viele ihrer Freiheit durch sie beraubt, so litt die allgemeine Sicherheit auch insofern darunter als selbst nach geschlossenem Frieden nicht Alle zu ihrer frühern Beschäftigung zurückkehrten, sondern an ein wüstes unstätes Leben gewöhnt, dieses als Wegelagerer und Räuber so lange als möglich fortsetzten. Mit der Zerstörung der Kirchen und Klöster ging überdies aller Unterricht zu Grabe, da mit ihnen die letzte Freistätte sich schloß, in welche beim Einbruche wilder Völker in das römische Reich die Ueberbleibsel früherer Bildung sich geflüchtet hatten. Außer der bürgerlichen Freiheit welche gefährdet ward, mußte demnach auch geistige und sittliche Verwilderung über Hand nehmen, wenn diesem anarchischen Zustande nicht Schranken gesetzt worden wären. Der Clerus verdient daher gewiß den Dank der Mit- und Nachwelt, wenn er den rohen Krieger 4 Tage in jeder Woche und längere Zeiträume im Jahre das Faustrecht einzustellen zwang und während denselben nicht blos diesen allmälig wieder an ein ruhiges Leben gewöhnte, sondern auch den wehrlosen Bebauern des Bodens und den friedlichen Bewohnern der Klöster es möglich machte. ihrer gewohnten Beschäftigung nachzugehen.

Wer es den Bischöfen zum Vorwurfe macht daß sie durch Einführung des Gottesfriedens in die Rechte der weltlichen Macht ein-

---

[1]) In seinem Capitul. vom J. 801

gegriffen und deren Gewalt sich beigelegt haben, der vergißt daß wofern man nicht ungerecht sein will, kein Zeitalter von einem andern als seinem eigenen Standpuncte aus beurtheilt werden dürfe. Wollte im 19. Jahrhunderte ein Vorsteher der Kirche sich mit Erhaltung der Sicherheit der Straßen befassen, Verordnungen gegen Räuber oder Beschädiger von Pflanzungen erlassen, so müßte man ihm dieses in jeder Beziehung verargen, da die politischen Behörden in der Regel beflissen und befähigt sind die äußere Ordnung zu erhalten. Im Mittelalter jedoch, wo die Macht der Letztern dazu bei weitem nicht ausreichte, erkannten sie selbst die Unterstützung welche ihnen hierin von der Kirche gewährt wurde dankbar an, was man schon daraus folgern darf daß sie in vielen Ländern jeden Bruch des Gottesfriedens von Seite eines Freien mit dem Verluste seiner Erbschaft und seines Lehens, von Seite eines Leibeigenen aber mit dem Verluste seiner Habe und der rechten Hand verpönten [1]). War endlich der Trieb nach Selbstrache mitunter stärker als der sänftigende Gottesfriede und wurde gegen diesen von nicht Wenigen gesündigt, so werden die Vorsteher der Kirche immer um das allgemeine Wohl sich verdient gemacht und ihrem Berufe mit Rechnung getragen haben, wenn sie alle ihre Kräfte aufboten die Wildheit des Mittelalters wo nicht völlig umzugestalten, doch wenigstens zu zähmen.

Was befähigte aber die Bischöfe Anstalten zu gründen, welche einerseits tief in das bürgerliche Leben eingriffen andererseits die Freiheit der Untergebenen ihren mächtigen Gebietern gegenüber nie ganz untergehen ließen, wie die allmälige Abschaffung der Sclaverei in Europa, das den heiligen Orten vindicirte Asylrecht und die zu bestimmten Zeiten allgemein einzuhaltende Waffenruhe? Was verlieh ihren darüber getroffenen Verfügungen die nöthige Sanction der sie bedurften um zur Zeit der Völkerwanderung und des Faustrechtes ihre Befolgung zu erzwingen?

Es wirkten mehrere Ursachen zusammen diesen hohen Zweck erreichen zu helfen. Zunächst mußte die allgemeine Ehrfurcht deren

---

[1]) Datt de pace publica in Volum. rer. Germ. nov. Ulm. 1688 c. 1

die Bischöfe bei den neu bekehrten Völkern sich erfreuten, auch ihren Gesetzen Achtung verschaffen. Waren auch nicht Alle aus ihnen einem Ambrosius, Chrysostomus oder Augustinus zu vergleichen, so gab es doch sehr Viele unter ihnen, von denen man mit Recht behaupten darf, daß nicht sie die Würde, sondern die Würde sie gesucht habe, recht Viele die, wiewohl von Seite ihres Geistes und Herzens gleich ausgezeichnet, häufig nur gezwungen zur Uebernahme des bischöflichen Amtes sich entschlossen, dann aber auch ganz und einzig demselben lebten, die fern von jedem Eigennutze und für sich selbst mit dem Mindesten zufrieden alle ihre Einkünfte auf wohlthätige Zwecke verwendeten, recht Viele die es für Pflicht hielten, bei jeder Gelegenheit den Zorn der Herrscher durch ihre Fürbitte zu besänftigen, die zur Zeit der Völkerwanderung die Sieger mit den Besiegten auszusöhnen bemüht nicht blos den Letztern Unterwürfigkeit und Gehorsam gegen ihre neuen Gebieter, sondern auch jenen ein menschliches, freundliches Benehmen in Bezug auf diese zur Pflicht machten, den Trotz der Uebermüthigen aber durch ihre bischöfliche Gewalt zu brechen suchten. Wenn solche Bischöfe daher nur durch Wohlthun sich bemerkbar machten, so mußten gewiß auch ihre Verordnungen bei allen ihren Diöcesanen im höchsten Ansehen stehen. Als die Einwohner von Antiochien im wilden Uebermuthe im J. 387 die Bildsäulen des großen Theodosius und seiner kurz zuvor verstorbenen Gemahlin umstürzten und durch die Stadt schleiften, beschloß der Kaiser diesen Schimpf mit der Zerstörung der Stadt zu bestrafen. Die Einwohner außer Stand sich zu widersetzen, sahen mit Furcht und Zittern der nahen Zukunft entgegen. In diesen Tagen der Gefahr nahm der Bischof Flavian der unglücklichen Stadt sich an und besänftigte den Zorn des Kaisers. Vor dem Throne angelangt führte er ihm zu Gemüthe, daß wenn er von dem himmlischen Vater Verzeihung seiner Sünden hoffen wolle, er auch den Menschen ihre Fehler vergeben müsse; er erinnerte ihn an den Tag wo Alle von ihren Handlungen Gott Rechenschaft geben müssen, er wies auf das Evangelium hin welches uns verpflichte den Herrn nachzuahmen, der trotz unserer täglichen Beleidigungen uns mit Wohlthun überhäufe und gestützt darauf flehte er den Kaiser an

der unglücklichen Stadt zu verzeihen. Theodosius gerührt verzeiht; die Stadt ist gerettet und Flavian wird beauftragt diese frohe Botschaft den tief trauernden Einwohnern zu hinterbringen [1].

Als Attila, der zu sagen sich getraute: „Da wo mein Pferd hintritt, wächst kein Grashalm mehr," Alles mit Feuer und Schwert verheerend schon auf Rom loszog und als Niemand dieser Geißel Gottes sich zu widersetzen wagte, ging Leo der Große an der Spitze seines Clerus ihm entgegen und wußte durch die Kraft seiner Beredsamkeit ihn zu bewegen, daß er mit seinem Heere umkehrte und Italien verließ. War Leo dagegen bei dem Könige der Vandalen Genserich weniger glücklich, so erreichte er doch wenigstens so viel durch seine Fürbitte, daß Rom blos geplündert und nicht, wie Genserich sich vorgenommen hatte, völlig von ihm zerstört wurde [2].

Haben aber Flavian und Leo durch die Erhaltung ihrer Städte nicht unsterbliche Verdienste um ihre Mitbürger sich erworben? Hat sich der Letztere dadurch daß er den Attila Italien zu verlassen bewog, nicht auch um die Freiheit seiner Bewohner, so wie Flavian um die der Antiochener verdient gemacht? Wäre nicht zu fürchten gewesen daß Theodosius nach der Zerstörung von Antiochia die frühern Rechte ihrer Bürger sehr geschmälert, die rohen Hunnen aber wenn nicht alle doch sehr viele der Bewohner Italiens zu Sclaven gemacht, Kirchen, Klöster und Schulen verwüstet, und die kostbaren Ueberbleibsel der alten Literatur und Kunst zerstört haben würden?

Aehnliche Verdienste bereiteten sich die Bischöfe durch das von den römischen Kaisern erlangte Vorrecht, in Bezug auf die in den Kerkern Befindlichen dafür sorgen zu dürfen daß sie nicht zu hart behandelt würden. Der Kaiser Honorius beauftragte die Bischöfe im J. 409 die weltlichen Richter zu ermahnen, daß sie jeden Sonntag die Gefangenen über ihre Behandlung in den Gefängnissen befragen sollten um sie nicht der Willkür ihrer Wärter preiszugeben [3].

---

[1]) S. Chrysostomi 21 homiliae ad popul. Antioch. de statuis. tom. II. Oper.

[2]) Paschas. Quesnell. dissertationes de vita et rebus gestis S. Leonis M.

[3]) Cod. Theod. l. 9 tit. 3 de custod. reorum l. 7

Dieses Gesetz erweiterte Kaiser Justinian im J. 519 durch den Befehl, jeder Bischof solle am 4. und 6. Wochentage die Gefangenen seiner Stadt besuchen, sich nach der Ursache der Gefangenschaft eines jeden genau erkundigen und die Magistrate an die ihnen deßhalb ertheilten Vorschriften erinnern, auch erlaubte er dem Bischofe etwa entdeckte Nachlässigkeiten dem Kaiser anzuzeigen [1]).

Dieselbe Befugniß wurde den Bischöfen ebenfalls unter den deutschen Völkern verliehen. Das Concilium von Orleans im J. 549 bestimmt (c. 20), daß der Archidiakon der bischöflichen Kirche alle Sonntage die Gefangenen besuchen solle damit ihr Zustand erträglicher werde, auch solle der Bischof Jemand ernennen der für ihren Unterhalt auf Kosten der Kirche Sorge trüge.

Dadurch wurde den geistlichen Oberhirten häufige Gelegenheit unschuldig Verfolgter sich anzunehmen. Je öfter aber dieses der Fall war, um so mehr mußten sie beim Volke an Ansehen gewinnen.

Daß übrigens die Bischöfe dieses ihnen eingeräumte Vorrecht auch zur Zufriedenheit der Könige verwalteten, ersieht man aus einem Gesetze König Chlotar's vom J. 563, in welchem dieser befiehlt daß, wenn ein Richter Jemand Unrecht thun würde, der Bischof in Abwesenheit des Königs denselben strafen und das ungerechte Urtheil verbessern soll [2]).

Nicht minder traten die Bischöfe als Vermittler und Fürsprecher für die von den fremden Völkern unterjochten Einwohner auf. Ihren Bitten und Anträgen wurde um so lieber willfahrt, da die Sieger sich dadurch das Zutrauen ihrer neuen Unterthanen erwarben. So erhielten 6000 Gefangene auf die Fürbitte eines Bischofs von dem burgundischen Fürsten Gondebald ihre Freiheit wieder.

Wie oft nöthigte die Grausamkeit der Herrscher ihre Unterthanen bei dem Clerus Schutz und Hilfe zu suchen und wie oft vermochte das ernste Wort eines ehrwürdigen Bischofs, die von ihm ausgesprochene Drohung des strengen Gerichtes Gottes oder sein geradezu verkündigter Befehl über die Wuth eines blutdürstenden Eroberers mehr

---

[1]) Cod. Justin. tit. 4 de episc. audient. l. 22

[2]) Schmids Geschichte der Deutschen I. 323

als Geschenke, Bitten und Waffen. Vergab ja selbst Chlodwik auf eines Priesters Fürbitte der aufrührischen Stadt Verdun die er mit aller Schärfe zu bestrafen gedroht hatte [1]).

Wo dagegen Vermittelung, Fürbitte und Ermahnungen fruchtlos waren, da ließen sie kirchliche Strafen eintreten, vorzüglich jene der Ausschließung aus der Gemeinschaft der Gläubigen. Diese fürchteten die neubekehrten Völker am meisten und mit deren Hilfe gelang es den Bischöfen viel zur Entwilderung der Sitten beizutragen. So war es nur der Kirchenbann, durch dessen Androhung der Gottesfriede eingeführt und erhalten werden konnte. Zwar stumpften sich die Pfeile desselben durch zu häufigen Gebrauch allmälig ab, besonders wo ihn das Volk selbst als ungerecht verhängt erkannte. So lange man aber an der Gerechtigkeit der Strafe zu zweifeln keine Ursache hatte, wurde sie sehr gefürchtet, da sie sich auf die Ueberzeugung gründete daß der im Kirchenbanne Verstorbene auch der ewigen Seligkeit verlustig werden müsse. Gegen die Anwendung des Bannes wird principiell kein triftiger Grund vorgebracht werden können, da einer jeden Gesellschaft, einem jeden Vereine, will er anders bestehen, das Recht vorbehalten bleiben muß, die Mitglieder, welche den gesellschaftlichen Zweck nicht nur nicht befördern sondern hindern, aus sich auszuscheiden. Die Kirche hätte ja, wenn sie sich gegen die Lehren und Sitten ihrer Mitglieder ganz gleichgiltig zeigte, völlig zerfallen müssen, oder wenigstens nicht mehr als eine einige Gemeinschaft bestehen können. Hätte man daher die Excommunication nur selten, nur als letztes Mittel gegen gröbere, rein kirchliche Vergehen in Anwendung gebracht, so würde der heilsame Schrecken, den sie ursprünglich einflößte, gewiß länger sich erhalten haben. Als man sie aber auch zur Erreichung weltlicher Zwecke benützte, mußte dieser immer mehr verloren gehen.

Man suchte die dagegen allmälig einreißende Gleichgiltigkeit dadurch zu beseitigen, daß man das Interdict damit in Verbindung brachte, welche Strafe als eine Art von örtlicher Excommunication über alle Einwohner einer Stadt, eines Ortes, einer Gegend, oder

---

[1]) **Vita S. Maximini in Duchesne Scriptor. Francor.**

eines ganzen Landes verhängt wurde. Wo man dieses in Anwendung brachte, wurden alle Kirchen geschlossen, die Bilder, Crucifixe, Statuen und Reliquien verhüllt, kein Gottesdienst gefeiert, von den Sacramenten nur die Taufe und die letzte Wegzehrung den Sterbenden ertheilt, keine Ehe eingesegnet, kein Priester geweiht, keine Glocke geläutet, kein Verstorbener nach kirchlichem Ritus begraben. In einer Zeit in welcher man die Religion und den äußern Cultus in den größten Ehren hielt, mußte das Interdict als die höchste Strafe die man über eine Gegend verhängen, als das entsetzlichste Unglück welches sie treffen konnte, erscheinen. Daher auch die größten Päpste, wie Innocenz III. [1]), sie nur im äußersten Nothfalle anzuwenden und dabei eingerissene Mißbräuche abzustellen befahlen. Derselbe Papst erklärte die Predigt des Wortes Gottes während des Interdictes nicht blos für erlaubt, sondern er trug den Seelsorgern auf ununterbrochen Gottes Wort zu verkündigen und dadurch auf die Besserung der Gemeinden einzuwirken [2]). Aber schon die nächsten Nachfolger dieses Papstes waren fern von seiner Mäßigung indem sie das Interdict zur Erreichung selbstsüchtiger Tendenzen anwendeten; da sie aber an einzelnen Bischöfen und Aebten Nachfolger fanden, so konnte die Vervielfältigung dieser Strafe nicht anders als nachtheilig auf ihr Ansehen zurückwirken, besonders da sie den nicht zu beseitigenden Uebelstand an sich hatte, daß sie die Unschuldigen mit den Schuldigen gleichmäßig traf. Selbst Innocenz vermochte dieses nicht zu billigen, wenn er in einem seiner Briefe schreibt [3]), daß man durch Kirchenzucht und Kirchenstrafen die Ungebundenheit der Frevler zügeln und Fehlende bessern, nicht aber Unschuldige unterdrücken solle. Eben deßhalb wollte der sonst der Kirche ganz ergebene Ludwig IX. nur dann das Interdict mit dem weltlichen Arm unterstützen, wenn die weltliche Obrigkeit an dem Spruche Theil genommen hätte oder ihn zu bestätigen Grund fände [4]). Uebrigens

---

[1]) ep. XII. 37

[2]) ep. XI. 267

[3]) ep. XIV. 63

[4]) Matth. Paris. 133

war das Interdict als äußerstes Strafmittel und noch mehr die Excommunication, zweckmäßig angewendet, eben sowohl eine Schutzwehr der Völker gegen despotische Herrscher als eine Vertheidigung der Könige gegen ungerechte Factionen und trotz ihres öftern Mißbrauches kann der Segen ihres zweckmäßigen Gebrauches nicht in Abrede gestellt werden. Sehr richtig sagt Chateaubriand in seinem „Geiste des Christenthums:" „Wenn die Päpste die Reiche mit dem Interdicte belegten, wenn sie die Kaiser zwangen von ihrem Benehmen dem heiligen Stuhle Rechenschaft abzulegen, so maßten sie sich allerdings eine Gewalt an, welche sie nicht hatten: allein durch die Verletzung der Majestät des Thrones erwiesen sie der Menschheit eine Wohlthat. Die Könige wurden vorsichtiger, sie fühlten daß sie einen Zügel hatten und das Volk eine Aegide. Die Schreiben der Päpste ermangelten nie die Stimme der Nationen und das Gesammtinteresse der Menschen in die Beschwerden der Einzelnen zu mischen. „„Es sind uns Berichte zugekommen daß Philipp, Heinrich, Ferdinand sein Volk unterdrücke u. s. w."" Das war ungefähr der Eingang aller dieser Urtheile des römischen Hofes. Wenn inmitten Europa's ein Gerichtshof bestände, welcher im Namen Gottes die Nationen und die Herrscher richten und welcher die Kriege und Umwälzungen verhüten würde, so wäre dieses Gericht das Meisterstück der Politik und die letzte Stufe der gesellschaftlichen Vollendung. Die Päpste waren durch den Einfluß, welchen sie auf die christliche Welt ausübten, nahe daran diesen schönen Traum zu verwirklichen."

Weil aber hier ein eifriger Katholik gesprochen, so vernehmen wir auch was der Protestant Ancillon über denselben Gegenstand äußert [1]): „Es war ein Glück" sagt er „für die Menschheit in Europa zur Zeit, wo die germanischen Völker eben so ungezähmt als ungeschwächt die ganze Oberfläche von Europa überströmten und keine andere Gewalt als die des bewaffneten Armes anerkannten, so wie später als die Fehden der Vasallen unter sich und mit ihren Lehensherren sich täglich erneuerten, als das Ritterthum

---

[1]) Ancillon, Zur Vermittelung der Extreme in den Meinungen. 1828

seiner Bestimmung uneingedenk derselben entgegen handelte; es war ein Glück, daß damals das Ansehen und die geistliche Macht der Kirche und der Päpste allmälig emporkam und daß sich ihr Einfluß immer mehr auf alle gesellschaftlichen Verhältnisse verbreitete. Diese Macht öfter zu bösen Zwecken mißbraucht, hier heilsam, dort schädlich, entwickelte sich als ein nothwendiges Gegengewicht der immer mehr um sich greifenden physischen Kraft und einer unbeschränkten Willkür. Es entstand der Kampf der Intelligenz mit dem Körper, der geistigen Bedürfnisse mit den sinnlichen Neigungen, der Ideen mit den Leidenschaften, der übersinnlichen Welt mit der sichtbaren, welche erstere die Kirche und der Papst in ihrer Einheit versinnlichten. Es ist unstreitig daß die geistliche Gewalt ihre Anmaßungen bis ins Abenteuerliche steigerte, daß sie in alle weltlichen Verhältnisse eindrang und sie beherrschte, daß sie gebot und verbot, anordnete und aufhob, belohnte und bestrafte, was eigentlich nicht zu ihrem Reiche gehörte, sondern der weltlichen Macht allein hätte zufallen und verbleiben müssen. Aber man vergesse nicht, daß der Staat im eigentlichen neuern Sinne des Wortes damals nirgends existirte, daß der Unterschied zwischen der Gesetzgebung der Religion und der des strengen Rechtes kaum geahnt wurde, daß der gesetzmäßige Zwang, der wahre Schutz der Freiheit noch nicht ins Leben getreten war, daß die Fürsten und der Adel sich Alles ungestraft erlaubt haben würden, wenn sie nicht den Bann der Kirche und die Strafurtheile der Päpste gefürchtet hätten. Man bedenke dieses Alles und man wird der geistlichen Macht im Mittelalter nicht allein Gerechtigkeit widerfahren lassen sondern derselben als einem nothgedrungenen Heilmittel huldigen. Andere Zeiten haben andere bessere Mittel entdeckt oder erfunden und den Leidenschaften andere zweckmäßigere Hemmketten angelegt. Aber man kann nicht in Abrede stellen, daß der Damm, den ihnen die Kirche damals entgegengestellte, eben so imposant und majestätisch als nützlich war."

Wenn demnach der höhere Clerus durch seinen Einfluß die Gemüther besänftigend den übermüthigen Baronen gleichmäßig wie den unwissenden Gemeinen, den Freveln des Volkes nicht minder als den Anmaßungen des Adels sich widersetzte, wenn er die Rechte

des Volkes wie die des Herrschers gegen die rebellischen Großen vertheidigte, den Trotz der Einen wie der Andern durch die Anwendung von Kirchenstrafen zu brechen wußte, so erwarb er sich nicht nur um die Erhaltung der Ordnung im Staate, um die allgemeine Freiheit große Verdienste, sondern er mußte sich dadurch Allen gleich ehrwürdig machen.

Ganz besonders war es der Papst, welcher dadurch mit unvergänglichem Lorbeer sich krönte. So wie einer der größten Historiker der Neuzeit Johannes von Müller behauptet, die christliche Religion sei unstreitig durch ihn erhalten worden [1]), so sagt er auch, daß ohne den Papst alle Ordnung, alle Freiheit und Bildung in Europa zu Grunde gegangen wäre. Es mußten, wie er treffend an einem andern Orte bemerkt, [2]) nach dem Untergange des römischen Reiches die Barbaren, unsere Väter, durch den unter ihnen ausgestreuten Samen des Christenthums erzogen werden. Gott gab ihnen hiezu einen Vormund, den Papst, welcher verhüten sollte daß der ausgestreute Samen zertreten werde, einen Vormund dessen Reich die Wahrheiten des Christenthums möglichst befestigen und ausbreiten mußte. „Ohne ihn würden wir geworden sein was die Türken geworden sind, die weil sie weder die byzantinische Religion angenommen noch ihren Sultan dem Nachfolger des h. Chrysostomus unterworfen haben, in ihrer Barbarei verblieben sind." Der berühmte Verfasser war bekanntlich ebenfalls Protestant, ihm kann man daher wieder nicht vorwerfen daß er im Geiste, im Interesse der katholischen Kirche geschrieben habe.

Und in der That wurde diese Vormundschaft des Papstes von den neubekehrten Völkern durch mehrere Jahrhunderte anerkannt. Wenn irgend ein besonders wichtiges Geschäft von einer Nation oder von dem Oberhaupte derselben abzumachen war, wenn ein Volk oder ein Großer in seinen Rechten gekränkt sich fühlte, so war es der Papst, an den man sich wendete um seinen Rath sich zu erbitten, an seinem Sitze über das erlittene Unrecht zu klagen und seine Hilfe an-

---

[1]) Joh. v. Müllers Werke XVI. Thl. 156

[2]) Thl. IX. 164

zusprechen. Mit Uebergehung der Beispiele, aus denen zu ersehen wäre daß man wichtige Angelegenheiten nicht leicht abzuthun pflegte ohne früher den Rath des Papstes darüber eingeholt zu haben, wollen wir nur jene geltend machen, welche erweisen daß ungerecht Unterdrückte häufig, wenn sie Gelegenheit hatten, an seinen Ausspruch appellirten um durch ihn zu ihrem Rechte zu gelangen. Als Lothar, der König von Lothringen seiner Gemalin Teutberga überdrüßig geworden war, dieselbe unter dem Vorwande angedichteten Ehebruches verstoßen und seine Beischläferin Waldrada geehelicht hatte, suchte Erstere Schutz bei Papst Nicolaus I., indem sie ihn bat, sein Ansehen eintreten zu lassen daß sie wieder in ihre Rechte eingesetzt würde [1]). Als nach dem Tode des nämlichen Lothar sein Bruder Ludwig II. durch seinen Oheim Karl den Kahlen in seinem Successionsrechte beeinträchtigt ward, nahm auch er die Hilfe des Papstes Hadrian II. in Anspruch [2]). Als die Sachsen von Heinrich IV. besiegt und auf jede Weise gedrückt wurden, wendeten sie sich nach Rom an den Papst Gregor VII. Sie schilderten dort die Bedrückungen, welche sie von Seite des Königs, dessen einzige Gefährten Geiz, Hoffart und Muthwille, dessen Beschäftigung Jagen und Befriedigung seiner Lüste seien, erdulden mußten, so wie die harte Knechtschaft welche auf beinahe Allen von ihnen laste, mit der Bitte: der Papst wolle auf bessere Verwaltung des Reiches sehen und auf einer Fürsten-Versammlung den als König erkennen, welcher solchen Amtes würdiger sei [3]).

Als später Philipp August König von Frankreich sich von seiner rechtmäßigen Gemalin Ingelburga getrennt und eine Meran'sche Prinzessin geheirathet hatte, flehte Ingelburga um Schutz und Hilfe bei Innocenz III. [4]).

Als König Emerich von Ungarn gestorben war, befahl derselbe

---

[1]) Anastas. in vita Nicolai I. — Annales Bertin. ad 862. — Annales Metens. ad 864

[2]) Annal. Bertin. ad 870. — Hadriani epistolae.

[3]) Auctor vitae Henrici. — Hermanni Corneri chron. ad 1075. — Joh. Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII. Wien 1819. 554

[4]) Innocent. epist. XI. 181. 182

Innocenz den Bischöfen, die Rechte des jungen Königs Ladislaus gegen einen Jeden zu schützen, der sie zu schmälern versuchen würde. Ganz besonders ermahnt er dessen Oheim und Vormund Andreas dafür zu sorgen, daß Adel und Volk in der Treue gegen den jungen König erhalten würden. „Wir vertreten," schreibt er bei dieser Gelegenheit, „die Stelle desjenigen, der durch den Propheten spricht: du sollst der Waisen Schützer sein[1])."

König Hugo von Cypern vertrieb seinen ehemaligen Vormund und Reichsverweser Walther von Mömpelgard ohne Urtheil und Recht von der Insel und zog seine Güter ein. Als Walther bei Innocenz klagte, befahl der Papst dem Patriarchen von Jerusalem die Sache zu vermitteln, damit Hugo den Verwiesenen zurückrufe, dieser aber dem Könige die geziemende Treue erweise[2]).

Auch über die Unsicherheit der Straßen in Ungarn beschwerte man sich bei Innocenz III., wie aus dessen Brief an den König erhellt, in welchem er ihn aufmerksam macht darüber zu wachen, daß Jeder in seinem Reiche sicher reisen könne, damit man nicht glaube, das Land habe keinen Regenten[3]).

Aus derselben Ursache kam noch vor Innocenz III. Hadrian IV. mit dem Kaiser Friedrich Barbarossa in einen sehr unangenehmen Conflict. Erskyl Erzbischof von Lund in Schweden ward auf seiner Rückreise von Rom in Burgund gefangen genommen und geplündert. Die Klage kam vor den Papst. Dieser nahm es nun dem Kaiser in wiederholt an ihn erlassenen Sendschreiben sehr übel, daß er nicht für größere Sicherheit der Straßen sorge und jene, welche den Erzbischof beraubt hatten, nicht unverweilt mit der nöthigen Kraft und mit Nachdruck bestrafte[4]).

Diese Beispiele, welche leicht vermehrt werden könnten, wenn da-

---

[1]) epist. XIV. 115 s.

[2]) epist. XIV. 104

[3]) Dobner II. 359. Vergl. Hurters Geschichte Papst Innocenz des III. 2. Thl. S. 712 f.

[4]) Ottos. Blasii ep. 8; Günther VI. 300; Raumers Geschichte der Hohenstaufen. II. 73

durch nicht die Grenzen dieser Abhandlung überschritten würden, bestätigen, daß sehr oft, wenn Jemand über ungerechten Druck, über willkürliche Schmälerung seiner Rechte und Freiheiten sich zu beschweren Ursache hatte, des Papstes Entscheidung angerufen wurde und daß dieser niemals unterließ für seine Schützlinge in die Schranken zu treten.

Dieselbe lobenswerthe Absicht Untergebene zu schützen findet sich auch in einer Bulle ausgesprochen, welche bei vielen Schriftstellern zu den verrufenen gehört, in der Bulle: In coena Domini. Ferne davon die Vertheidigung aller darin aufgestellten Sätze übernehmen zu wollen, darf ich mir doch wohl erlauben, auf den §. 5. aufmerksam zu machen, weil er enthält, was ich zu erweisen suche. Er lautet: „Item excommunicamus et anathematizamus omnes, qui in terris suis nova pedagia, seu gabellas, p r a e t e r q u a m i n c a s i b u s s i b i a j u r e, seu ex speciali sedis Apostolicae licentia p e r m i s s i s, imponunt, vel augent, seu imponi vel augeri exigunt." Dieser Paragraph verhängt die Excommunication über alle Fürsten, welche in ihren Ländern neue Zölle und Auflagen einführen oder die schon vorhandenen erhöhen würden, außer dieses geschähe in den durch das Recht ihnen eingeräumten Fällen. Tritt hier der apostolische Stuhl nicht als Vertheidiger der Rechte und Freiheiten der Unterthanen auf, wenn er verbietet sie willkürlich mit neuen Steuern zu belasten, wenn er diese oder die Erhöhung der schon bestehenden nur in den Fällen gestatten will, in welchen das strenge Recht für die Fürsten spricht? Zwar heißt es darin noch, daß dieses auch geschehen könne, wenn der Papst dazu die Bewilligung ertheilen würde. Doch dürfte der apostolische Stuhl wohl selbst durch die vorhergehende Bestimmung: „praeterquam in casibus sibi a j u r e permissis," um dieser nicht grell zu widersprechen, bewogen worden sein, nur in jenen Fällen dazu seine Einwilligung zu geben, in welchen das bestehende Recht es gestattete.

Waren es überdies nicht die Päpste, welche durch die Kreuzzüge der Freiheit der Europäer Rechnung trugen? Von Rom aus wurden sie angeregt, vom apostolischen Stuhle der Eifer dafür durch zwei Jahrhunderte erhalten. Wenn auch religiöse Motive zu-

nächst auf die Päpste einwirkten und die dem Kreuze Christi schuldige Ehrfurcht sie bestimmte, die Waffen der Europäer gegen den Halbmond zu leiten, so fehlte es ihnen doch auch nicht an dem nöthigen Scharfblick um vorauszusehen, daß Muhameds Anhänger sich mit der Eroberung des morgenländischen Reiches nicht begnügen, sondern, wenn sie diese vollbracht hätten, auch die Abendländer ihrer Herrschaft zu unterwerfen versuchen würden. Spanien war bereits größtentheils von ihnen erobert, aus Sicilien und Unter-Italien waren sie noch nicht völlig vertrieben. Es war daher sehr zu fürchten, daß sie auch Mittel- und Oberitalien, Frankreich und andere Länder Europas unterjochen würden. Hätten sie aber dieses vermocht, so wäre es um unsere Bildung, unsere Freiheit geschehen. Wir würden eben so wie die Griechen nach der Eroberung von Constantinopel aller unserer Rechte beraubt, in schmähliche Knechtschaft gerathen und mit der Zerstörung unserer Bildungsanstalten in tiefe Unwissenheit versunken sein. Alles dieses Unheil wendeten die Kreuzzüge von uns ab, durch welche die Macht des Halbmondes geschwächt und den Türken unmöglich ward seine Herrschaft über das Abendland auszudehnen. Namen demnach diese Kriege vorzüglich auf den Betrieb der Päpste ihren Ursprung, so haben gewiß auch die Civilisation und die Freiheit in Europa den Letztern sehr viel zu danken, abgesehen davon, daß durch die Rückwirkung dieser Kriege auch die Bürger der Städte ihr Gemeindewesen zu ordnen und den Großen gegenüber zu befestigen in den Stand gesetzt wurden.

Wenn ferner der Clerus sich rühmen darf, daß Er allein Künste und Wissenschaften vom gänzlichen Verfalle gerettet, wird er daraus nicht zu folgern berechtigt sein, daß er dadurch auch um die Erhaltung der bürgerlichen Freiheit sich ein unvergängliches Verdienst erworben habe? Sind Unwissenheit und Aberglaube, wie kaum Jemand in Abrede stellen dürfte, der Despotie und Sclaverei allenthalben förderlich, so kann die fortschreitende Bildung in Künsten und Wissenschaften nicht anders als ersprießlich auf die Begründung und Wahrung der Freiheit einwirken. Nur der Unwissende läßt sich Ketten anlegen und wird die angelegten geduldig ertragen; wie sein Verstand aufgeklärt wird, wie er zum Bewußtsein seines Zustandes kommt,

wird er sich bei der ersten Gelegenheit derselben zu entledigen trachten. Und wohl ihm, wenn dieses durch ihn selbst und allmälig geschieht. Wehe aber ihm und seiner Umgebung, wenn er roh und ungebildet von Andern als Werkzeug zur Erreichung selbstsüchtiger Zwecke benützt wird! Wenn nun die Geistlichen, namentlich die Mönche, das Verdienst in Anspruch nehmen können, daß sie allein es waren, welche unter den im römischen Reiche sich festsetzenden wilden Völkern die von diesen verachteten Künste und Wissenschaften pflegten, die Reliquien alter Bildung erhielten, durch Anlegung von Schulen die neuen Bewohner allmälig mit denselben bekannt machten, durch das Abschreiben alter Manuscripte und deren Aufbewahrung in ihren Bibliotheken den Verlust derselben verhüteten und so die Kenntnisse der Alten auf die Neuzeit verpflanzten, durch Erbauung und Ausschmückung von Kirchen selbst die Architektur, Malerei und Bildhauerkunst in einiger Uebung erhielten, durch Verfassung von Chroniken aber um die Erhaltung der Zeitgeschichte sich verdient machten; wenn sie allein es waren, von denen bis ins 12. Jahrhundert alle berühmten Männer unterrichtet und gebildet wurden, so sind sie auch die Forderung zu stellen berechtigt, unter den Freunden der Freiheit mit genannt zu werden. Mir ist zwar nicht unbekannt, daß man gerade dem Clerus vorwirft nicht nur selbst unwissend geblieben zu sein, sondern auch die Ignoranz in seiner Umgebung vorsätzlich gepflegt und verbreitet zu haben, um die Völker in desto größerer Abhängigkeit von sich zu erhalten. Wer aber solches noch zu behaupten sich getraut, zeigt sich selbst als völligen Ignoranten in der Geschichte oder als böswilligen Verleumder.

Wird man endlich nicht auch jene als Freunde der Freiheit bezeichnen und preisen dürfen, welche ihre Mitmenschen von einer Art von Aberglauben zu heilen strebten, der, so lange er sie befangen hielt, Tausende ihrer irdischen Freiheit beraubte, sie wohl gar den Qualen der Folter und des Feuertodes überlieferte? Der nicht blos bei den Katholiken, sondern auch bei den Protestanten und bei diesen vielleicht in noch höherem Grade eingerissene Wahn, daß Menschen durch leiblichen Umgang mit dem Teufel nachtheilig auf ihre Umgebung einwirken, ihr Schaden zufügen, sie verheren können, führte

alljährlich Hunderte dem Scheiterhaufen zu. Lange bevor der Protestant Thomasius die Rechtmäßigkeit der Herenprocesse bekämpfte, waren es katholische Priester, welche den Glauben an Heren und das gegen sie beobachtete, peinliche Verfahren erschütterten.

Der Erste, welcher den Glauben durch die Macht des Teufels auf seine Mitmenschen nachtheilig einwirken zu können als Aberglauben bestritt, war Ulrich Molitor aus Kostnitz, Dr. Canonum in Padua, in einer an Sigmund, den Herzog von Tirol im J. 1489 gerichteten Abhandlung. Er that dieses aber ohne allen Erfolg. Nach ihm versuchte dasselbe mit großer Gefahr für seine Freiheit Cornelius Loos, ein Priester zu Mainz, gestorben im J. 1593. Noch eifriger erhoben zwei Jesuiten Adam Tanner († 1632) und Friedrich aus dem adeligen Geschlechte Spee von Langenfeld gegen die Unvernunft und Unmenschlichkeit der Herenprocesse ihre Stimmen. Tanner machte in seinen Schriften mancherlei Vorschläge zur Milderung des Verfahrens, Spee aber enthüllte in einem ausführlichen Werke die volle Widersinnigkeit desselben mit solcher Klarheit, daß, wie der Verfasser der „neuern Geschichte der Deutschen von der Reformation"*) in dem 8. Bande S. 64 bemerkt, dieselbe auch dem verblendetsten Auge, wenn es nur sehen wollte, einleuchten mußte. In Würzburg, wo er in den J. 1627 und 1628 sich aufhielt, bekam er den Auftrag gegen 200 Personen, Geistliche, Adelige, Beamte, Bürger, sogar Kinder beiderlei Geschlechtes, alle des Umganges mit dem Teufel angeklagt, ehe sie zum Holzstoße geführt wurden, zum Tode vorzubereiten. Nach vorausgegangener freundlicher Unterredung überzeugte er sich, daß Alle ohne Ausnahme unschuldig seien und daß nur die unerträglichen Qualen der gegen sie angewendeten Folter sie bewegen konnten, was ihnen der Richter in den Mund legte, zu bekennen. Spee außer Stande sie zu retten, entsetzte sich über den ihnen angethanenen martervollen Tod so sehr, daß sein Haar noch im jugendlichen Alter grau ward. Wie er aber über die Unglücklichen dachte, schilderte er in einer Abhandlung, die

*) Carl Adolph Menzelk, preußischer Consistorial- und Schulrath. Breslau. 1826

er unter dem Titel: „Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius etc.“ im J. 1631 anonym erschienen ließ. Dieses Buch konnte zwar nicht gleich, was es beabsichtigte, verwirklichen, denn so oft eine anhaltende Dürre, ansteckende Krankheiten, Viehseuchen, plötzliche Todesfälle, Feuersbrünste und dergleichen eine Gegend heimsuchten, so wurden diese Unfälle auf die Einwirkung einer oder mehrerer in der Gegend befindlicher Hexen geworfen, die auch gewöhnlich dem gegen sie gefaßten Wahne zum Opfer fielen. Spee starb leider schon im J. 1635, ohne erreicht zu haben, was er aus allen Kräften anstrebte, daher er auch mit den Worten verschied: „Ich sah Unrecht leiden und weine über jene, die Unrecht litten. Da pries ich den, der nicht geboren ward, seliger als die Lebenden, weil er nicht inne wird des Bösen, das auf Erden geschieht.“ Doch war sein Bemühen nicht fruchtlos. Auch hier brach endlich die Wahrheit sich die Bahn und zu dieser hatte Spee durch seine Abhandlung den Fingerzeig gegeben; denn Johann Philipp Erzbischof von Mainz, welcher selbe gelesen hatte, ward der Erste unter den Fürsten Deutschlands dadurch bewogen, die Hexenprocesse in seinem Kurfürstenthume abzuschaffen *).

Wird die Frage aufgeworfen, in welchem Zusammenhange dieser Aberglaube mit meinem Gegenstande stehe, so bin ich keinen Augenblick verlegen darauf zu erwiedern, daß jener, welcher so schrecklichem Wahne ergeben ist, in dumpfer Geistessclaverei schmachte. Diese Knechtschaft beraubte aber auch gewöhnlich der körperlichen Freiheit; denn wer in den Verdacht kam mit dem Teufel im Bunde zu stehen, der wurde in den Kerker geworfen und öffneten sich endlich die Thüren des Letztern, so führte der Weg den Unglücklichen seltene Ausnahmsfälle abgerechnet auf den Scheiterhaufen. Wenn daher Männer das Licht des Christenthums ihren Mitmenschen anzuzünden bemüht und ohne alle Furcht vor der Gefahr, in die ihre Freimüthigkeit sie bringen könnte, den Widerspruch dieses Wahnes mit den Grundprincipien der von dem Heilande der Welt geoffenbarten Lehre nebst den schrecklichen Folgen desselben lebhaft herauszustellen be-

*) Vgl. Karl Adolph Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen. VIII. 55 f.

flissen waren, so suchten sie nicht blos gut zu machen, was einige ihrer Vorgänger in dieser Beziehung gesündigt haben mochten, sondern sie erwarben sich auch um die Freiheit ihrer Mitmenschen hohe Verdienste, weßhalb sie auch als Freunde der Letztern ausgezeichnet zu werden verdienen. Anfangs waren es freilich nur Wenige, welche die Bahn zu brechen sich herausnahmen. Das Brechen der Bahn war auch der schwierigere Theil der Aufgabe, zu deren Lösung viel Muth erfordert wurde. Denn leider war der Wahn so tief gewurzelt, daß Jeder, der ihn als solchen anzugreifen und zu erweisen sich getraute, seine persönliche Freiheit und vielleicht auch sein Leben in die Wagschale legen mußte. War aber die Bahn einmal gebrochen, so fanden sich leicht mehrere, bald viele, die es sich zur Lebensaufgabe machten den angegebenen Weg weiter zu verfolgen.

So begegnen wir überall in der Geschichte dem Clerus, wo es um die Begründung, um die Vertheidigung von Recht und Freiheit sich handelt. Er war es, der die durch die Lehre des Christenthums in ihren Grundfesten erschütterte Sclaverei unter allen Himmelsstrichen bekämpfte und im Eifer sie zu untergraben nie ermüdete, wenn er sie auch nicht völlig bewältigen konnte. Er war es, der dem ungerecht Verfolgten die Pforten des Heiligthums öffnete und dem Wehrlosen eine Freistätte bot, wo er, vor dem ersten Anfalle der Wuth seiner Bedränger gesichert, höhern Schutz anzurufen vermochte. Er war es, der auf diese Weise dem Uebelthäter zur Untersuchung seines Verbrechens Zeit gewährte und ihm ermöglichte dafür Buße zu thun. Er war es, der in den Zeiten des Faustrechtes Friede gebot und, weil er diesen nicht immer erhalten konnte, wenigstens die größere Jahreshälfte den wilden Krieger vom Waffendienste abzustehen zwang, ihn dadurch allmälig an ein friedliches Leben gewöhnte und dadurch auch den ruhigen Bewohner des Landes in die Lage versetzte, einige Zeit wenigstens im Frieden zu leben und seine Geschäfte ungehindert zu besorgen. Der Clerus war es, der, wo es galt den Grimm der Herrscher zu besänftigen, mit Ehrfurcht gebietender Haltung ins Mittel trat und durch seine Fürbitte den Arm der Mächtigen entwaffnete, dagegen aber auch den übermüthigen Despoten und den aufrührerischen Vasallen durch Anwendung von Kir-

chenstrafen die Rechte Anderer achten lehrte. Er war es, der die armen Unterthanen gegen die Bedrückung ihrer weltlichen Richter in Schutz nahm, für die Sicherheit der Reisenden und die Verpflegung der Nothleidenden Sorge trug. Er war es, der zu einer Zeit, in welcher Künste und Wissenschaften allenthalben darniederlagen, in den Klöstern und Capiteln allein sie noch pflegte; der durch die Vervielfältigung classischer Handschriften ihren Untergang verhinderte und die Bildung des Alterthums auf die Nachwelt verpflanzte, durch seinen Unterricht aber in den von ihm gegründeten Schulen zur Gesittung verwilderter Völker am meisten beitrug. Er war es endlich, der zuerst einen Wahnglauben zu bekämpfen den Muth hatte, welchem früher in allen Theilen Europas Hunderte alljährlich zum Opfer fielen.

In allen diesen Fällen aber hat der Clerus, wie früher gezeigt wurde, auch der bürgerlichen Freiheit wesentlich mit Rechnung getragen. Weit entfernt daher in seiner Gesammtheit diese je feindlich anzugreifen, hielt er es vielmehr unter allen Verhältnissen für seinen Beruf, als Hort, als Beschützer und Vertheidiger dafür in die Schranken zu treten.

Dr. und Prof. Stark.

10.

Die Zeitenwende und ihre Bedeutung für den Theologen.

Zweiter Artikel.

Es ist ein altes Geschichtchen: wie Reinecke Humor zeige unter den Hasen. Wenn Lampe zumal in harmloser Jugendzeit schnurrige Spiele treibe und im Kreise umherjage, da komme Reinecke oft ganz sachte herbei, mische sich anspruchslos unter die spielende Menge, die ihn im Tummeln nicht erkennt, und sehe mit wohlwol-

lendem Interesse zu. Plötzlich gehen einem der Spielenden die Augen auf über den lebensgefährlichen Nachbar, er erstarrt im Sprunge, die Erstarrung wird bemerkt und der Grund derselben nicht minder, sie wird allgemein und bildet Gruppen. Reinecke aber lächelt noch ein Weilchen, wie in schauerlicher Genugthuung seiner Macht und würgt dann mit desto größerer Eile.

Was wir mit dieser traurig-lustigen Fabel wollen? Die Zustände auf dem Gebiete christlicher Theologie, zumal seit der jüngsten Zeitenwende spiegeln sich in ihr. Es ist in der That eben so tragisch als komisch das verderbliche Spiel zu schauen, welches da zur Stunde noch mit der Logik, mit dem Begriffe, diesem Schulfuchse altgriechischer Raçe getrieben wird und wie es doch eben nur Hasenfüße sind, welche dieses Spiel treiben ohne zu ahnen, daß sie damit die Dogmen des Christenthums einer unvermeidlichen Auflösung preisgeben. Diese Auflösung im Begriffe — wir haben sie bereits in der ersten Hälfte unserer Untersuchung auf protestantischer und katholischer Seite in concreten Fällen nachgewiesen und wir könnten derlei noch in Menge geben. Ob aber Einer dieser Hasenfüße noch rechtzeitig zum Bewußtsein kommen werde über die Lebensgefahr, die sie alle bedroht? Oder — ob sie in ihren logischen Sprüngen vollends erstarren und die Erstarrung ganze Schulen sammt ihren Meistern ergreifen werde? Fast möchte man das Letztere befürchten, wenn man als literarische Thatsache sieht: wie dort ein evangelischer Theologe in der Todesnoth des Begriffs den Dreieinigen mit christlicher Zuversicht als „Trias von Tetraden," als „Dodekade" anruft; hier aber ein katholischer Dogmatiker ängstlich und doch selig in dem logischen Zirkel sich dreht, den einst Anselmus als Beweis für Gottes Sein und Dasein umschrieben, und dabei, glücklicher als dieser, das Ens realissimum ertappt zu haben wähnt, ohne zu ahnen daß dieses Ens, das er als realissimum in — leeren Händen aufzeigt, eben auch nur Dunst ist wie jene Dodekade. Inzwischen lächelt Reinecke zu alle dem und verbirgt den halbblinden Tummlern noch ein Weilchen seine eigenthümliche Natur, um dann in Sturm und Drang en masse zu würgen.

Wir setzen nun unsere Untersuchung fort und fragen, nachdem

wir den Begriff und das ihn tragende Princip als das auflösende im Christenthume erkannten, nach dem Heilmittel gegen diese Auflösung, die heutzutage das religiöse Leben der europäischen Völker und damit auch Staat und Gesellschaft bedroht.

Der Humanismus — so haben wir gehört und die Stimmführer der Zeit verkünden es allenthalben — sei allein der positive Inhalt, welcher aus dem bevorstehenden Zerfalle des Alten als Residuum übrig bleiben werde, der schöpferische Gedanke einer neuen Welt, der innerste Lebenstrieb des Christenthums; er werde zuerst in Deutschland seinen Sieg über die getrennten Confessionen feiern, sie zu höherer Wiedervereinigung im Geiste und in der Wahrheit sammeln, und dann die Reise um die Welt machen. Nun — auch wir hegen einen ähnlichen Gedanken, auch wir tragen diese Hoffnung selbst gegen alle Hoffnung; aber wir erwarten den echten und rechten Humanismus nicht aus den Geburtswehen des religiösen Monismus, in denen, wie man uns sagt, die Gegenwart liege, nicht von der Ueberwindung der dualistischen Welt- und Lebensanschauung, welche in verschiedenen Phasen und Formen, theoretisch und praktisch die seitherige Geschichte des Protestantismus durchziehe; wir erblicken vielmehr in diesen sogenannten Geburtswehen, in dieser angestrebten Ueberwindung den Todeskampf des Protestantismus als christlicher Confession und sehen dagegen im Katholicismus allein das wahre Heil, wie einst so jetzt, der Menschheit dargeboten, indem er allein die Macht besitzt: den Menschen, wie in seiner Stellung zu Gott und Welt, so auch in sich selbst zur vollen Wahrheit und damit auch zur vollen Freiheit zu erlösen. Kurz, wir haben die Ueberzeugung, daß es der Wissenschaft bereits gelungen sei, das vielgesuchte Heilmittel in der Lösung jenes großen Problems nachzuweisen, das unserer Zeit so unverkennbar von der Weltgeschichte aufgetragen wurde, in der Lösung des Problems der Freiheit, wie sie im Katholicismus sich findet.

Wir entnehmen diesen wissenschaftlichen Nachweis dem zweiten Jahrgange der „Lydia" und zwar der ersten Abhandlung, welche daselbst S. 1—205 unter dem Titel: „Die Idee der

Entwickelung und ihre Bedeutung im gegenwärtigen Zeitalter" als „Bruchstück einer Correspondenz" mitgetheilt wird.

Ein katholischer Theologe correspondirt hier in 4 Episteln mit einem evangelischen. Letzterer hat jenem die Noth der Zeit geklagt, welche in der Entgeistigung, ja Entgöttlichung aller politischen und socialen Lebensgebiete bestehe und ihren letzten Grund darin habe, daß der Kirche das geschichtliche Gesammtbewußtsein abhanden gekommen sei, welches doch allein und überall ein einheitliches Ganzes hervorzutreiben vermöge; und er ist aufrichtig genug zu gestehen: daß der Kampf zweier Weltanschauungen, der heutzutage erfahrungsmäßig das ganze Gebiet der Wissenschaft erschüttert, auch innerhalb des Protestantismus sich bereits zu einer Höhe gesteigert habe, welche den alten Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus unter den Namen Heidenthum und Christenthum abermal wie vor drei Jahrhunderten in den Vordergrund des religiösen Ringens stelle und deßhalb den Rücktritt Vieler zur alten Kirche herbeiführe.

Wir bemerken zu diesem Geständnisse, daß es ein thatsächliches, der modernen Literatur entnommenes und daß demnach unser Urtheil im 2. Hefte dieser Zeitschrift über den Protestantismus und seine Stellung zum Katholicismus nichts weniger als ein parteiisches sei.

Das Heilmittel, welches jener Theologe bei solcher Zuständlichkeit des Christenthums der Kritik seines Freundes empfiehlt, besteht wesentlich darin:

Die protestantische Theologie habe fortan einen doppelten Kampf zu kämpfen:

einerseits gegen den modernen Philosophismus d. h. Pantheismus,

anderseits gegen den Katholicismus in seinem traditionellen Charakter, und zwar habe sie

nach jener Richtung hin darzuthun: daß die Idee der Entwickelung, der Begriff der Geschichte von einem pantheistischen Systeme nicht construirt werden könne,

in dieser aber: daß auch das Princip des Protestantismus den Begriff der Geschichte nicht blos besitze, sondern sogar fordere. (Lydia II. 1. S. 1 — 11)

Was den Kampf gegen den modernen Philosophismus betrifft, so liege der Keim zu Letzterem, der sich darin charakterisire, daß er die Geschichte der Welt und der Menschheit in ihr als eine „göttliche ohne Gott" begreife, schon in Hegel und zwar in der Art und Weise, wie dieser die Gottesidee und ihre Entwickelung auffasse.

Nach christlicher Auffassung sei Gott dadurch allein lebendiger Gott, daß er sich in sich (vor aller Weltwerdung) zu selbstbewußter Persönlichkeit entwickele; nach Hegel'scher dagegen sei Gott vor der Weltwerdung weder selbstbewußt noch persönlich, ein unbestimmtes Sein, das erst in der Weltentwickelung als Natur und Geist sich selbst bestimme und als letzterer im Menschen seiner selbst bewußt und persönlich werde. Und damit sei die Ewigkeit, ja das Dasein Gottes als unendlichen Geistes geradezu geläugnet; denn die Gottesidee als eine erst und immer nur in einem Andern (in der Welt und im Menschen) sich realisirende, sei keine ewige, keine wahrhaft unendliche, und werde auch nie eine solche.

Die jüngste Hegelschule habe den Muth, diese Läugnung offen auszusprechen und so reife nun in ihr das Unkraut, welches der Meister selbst zugleich mit gutem Weizen gesäet, indem er heterogene Elemente miteinander verwechselt habe, ohne sich dessen bewußt geworden zu sein.

Untersuche man nämlich tiefer, welchen Sinn Hegel mit dem Worte Entwickelung verbunden habe, so finde sich in seinem Systeme wohl auch die Rede von einer „Bewegung des absoluten Seins in sich," als ewiger — anfang- und endeloser — Entwickelung desselben, und somit die wahre Unendlichkeit der Anlage nach; in der Ausführung aber sei diese in jene andere ausgeartet, die Hegel selbst eine „schlechte" genannt habe.

Dieses zeige sich deutlich genug in seiner Construction der Weltgeschichte, sie zeige: wie Gott in ihr, an sich Natur, allmälig Geist werde d. h. zum Wissen und Wollen der Wahrheit,

zur Freiheit sich entwickele, welche die Nothwendigkeit in sich schließe, sich zum Bewußtsein und damit zur Wirklichkeit zu bringen. Freiheit also sei der Zweck der Weltgeschichte und des Geistes (Gottes) in ihr. Dieser Zweck aber — könne er je in solcher Weise erreicht werden? Der einzelne Geist als Träger des göttlichen Selbstbewußtseins habe hier seinen Zweck immer nur außer sich, in der nothwendigen Entwickelung des Allgemeinen; er existire weder um seiner selbst willen, noch habe er irgend eine Selbstbewegung in sich, in der Freiheit seines Willens; kurz, der einzelne Geist verliere in dieser teleologischen Entwickelung seine Persönlichkeit und Freiheit an das Allgemeine. Und das Allgemeine, das Absolute? Auch dieses komme darin nie zu absoluter Persönlichkeit und Freiheit, werde nie für sich, was es an sich sei, unendlicher Geist; sondern indem dieser als Natur Anfangs im Raume, endlich als Geist fort und fort d. h. nur in endlichen Geistern sich auseinander lege, negire er damit selbst seine Unendlichkeit und bleibe in solcher Entwickelung ohne Resultat, weil das Ende derselben (das Für sich des endlichen Geistes) nie mit ihrem Anfange (dem Ansich des Absoluten als des unendlichen Geistes) zusammenfalle.

So stelle sich denn der weltgeschichtlichen Entwickelung des Absoluten, wie Hegel sie fasse, als Dilemma entgegen: daß hier entweder das Werden der absoluten Idee (ihres Ansich) nie zum Sein (für sich) gelange, oder jenes doch in dieses übergehe. Im erstern Falle ergebe sich ein progressus in infinitum, welcher das Absolute nie zum absoluten Selbstbewußtsein kommen lasse; in dem andern aber trete mit der Vollendung dieses Bewußtseins auch dessen Vernichtung ein.

Beides werde vermieden und die Entwickelung des Absoluten in ihrer Wahrheit gefaßt, wenn sie nicht als teleologische, zeiträumliche, nicht als Weltentwickelung; sondern als logische, ewige, als solche gefaßt werde, in welcher Anfang (das Absolute als unendlicher Geist an sich) und Resultat (das Absolute als unendlicher Geist für sich) ineinander fallen, sich decken. Nur in solcher Fassung sei das Absolute ein sich in sich Bewegendes, an sich und für sich unendlicher Geist; die Welt aber im Gegensatze zu Gott

— in jedem Momente ihrer Entwickelung für sich, was sie an sich sei, nicht — das ewig Seiende, sondern das zeiträumlich Werdende; und demnach die Weltgeschichte nicht — Selbstdarstellung Gottes, sondern nur das Organ zu einer solchen.

Das Fehlerhafte, das in der Hegel'schen Entwickelung des Absoluten sich finde, wenn man sie (wie bisher) von ihrer weltgeschichtlichen, d. h. mehr objectiven Seite betrachte, zeige sich auch auf ihrer mehr subjectiven, ins menschliche Bewußtsein fallenden. Und hier sei es der Hegel'sche, nun gang und gäbe gewordene Religionsbegriff, von dessen Umgestaltung allein die Wiedergeburt der Gegenwart ausgehen könne.

Hegel definire die Religion als Selbstbewußtsein Gottes im Menschen und nenne die christliche eine absolute, weil sie zu ihrem Inhalte die absolute Identität des allgemeinen und des einzelnen Geistes habe und in ihr allein offenbar werde, was Gott sei, und zwar nicht blos in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtsein des Menschen selber. — Sehe man aber dieses Offenbarwerden näher und ohne Vorurtheil an, so lasse sich nicht leicht verkennen, daß dadurch jene Identität des allgemeinen und des einzelnen Geistes im Bewußtsein des Menschen nie zu Stande komme. Denn — wie in der objectiven Entwickelung Gottes d. h. in der Weltentwickelung des (allgemeinen) Geistes der Selbstzweck stets nur in das menschliche Selbstbewußtsein, d. h. in die Philosophie falle; so sei hier in dieser subjectiven Sphäre (des einzelnen Geistes) die Thätigkeit des Erkennens zwar in steter Annäherung an ihr Ziel — das göttliche Sebstbewußtsein begriffen, ohne es aber je zu erreichen. Und dies sei eben nur eine zweite nothwendige Folge der teleologischen Form des Hegel'schen Pantheismus.

Der Hegel'sche Religionsbegriff, in welchem die Stellung des Subjectes zum Objecte, des Menschen zu Gott eine religiöse nur dem Scheine nach sei, müsse nun umgestaltet werden — durch Trennung der pantheistischen Identität des göttlichen und menschlichen Bewußtseins in zwei differente Seiten, so zwar, daß auf der einen der ewige Gott als Sein und Schöpfer, und auf der andern der endliche Mensch als Geschöpf und Werden zu stehen komme.

Die christliche Anschauung erkenne in Allem, was da sei und doch nicht Gott sei, Gottes Geschöpf und im geordneten All der Dinge wisse sie deßhalb ein wirkliches Sein, weil es von Gott erschaffen und erhalten werde. Diese Erhaltung als Function Gottes schließe jedoch die Function des Menschen nicht a s; denn was das eigenste Wesen des Menschen ausmache, seine ideelle Stellung über der Natur, seine Einheit, in welcher die Vielheit der untern Gebiete sich gipfle, das sei eben die Religion ,die ihre Geburtsstätte in dem Puncte habe, wo die Persönlichkeit des Menschen aus der Gattung hervorspringe. Und demnach ergebe sich die Religion als das Ineinandersein Unterschiedener, als die Einheit des Schöpfers und des Geschöpfes, als das Innewerden des Zusammenhanges des Menschen mit Gott als der Urquelle. Mit der Einwohnung Gottes im Menschen und mit dem Zurückgehen seines Geistes in den Geist Gottes entspringe des Menschen Selbstbewußtsein und damit die Persönlichkeit. Gott habe den Menschen als Person (nicht als Gattung) erschaffen, folglich als frei und den freien als religiösen.

In diesem neugestalteten Religionsbegriffe liege sowohl die Vermittelung des Seins mit dem Werden, des Schöpfers mit dem Geschöpfe, als ein Fortschritt in der Fassung der Schöpfungsidee; ja dieser Fortschritt falle zusammen mit jener Vermittelung: das Christenthum wisse die Schöpfung als Selbstmittheilung Gottes und daher auch den Zweck derselben als Offenbarung Gottes in der Menschheit. Gottes Bild und Aehnlichkeit solle in ihr und zwar in jedem einzelnen Menschen immer klarer hervortreten, seine Erkenntniß eine absolute werden, und sie sei dieses nur als Erkenntniß des Menschen aus Gott zu Gott, nicht aber als Abgeschlossenheit eines gottwissenden Processes in der Welt, nicht als Identität des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein: Nichts aus eigener Geistesfülle hervorbringen zu können, nicht Selbstoffenbarung Gottes, nur Organ einer solchen zu sein, dieses demüthigende und doch göttlich begeisternde Bewußtsein des Menschen sei sein wahrhaft religiöses Verhalten, das aber durch den modernen Philosophismus mehr und mehr zurückge-

drängt werde, woher denn auch jene Irreligiosität stamme, die in allen Schichten der Gesellschaft sich ausbreite und den Schlüssel zur Erklärung von Thatsachen liefere, welche als Vorzeichen der Zukunft die Gegenwart mit Angst erfüllen. —

Dieß die Planzeichnung zum Kampfe, welchen der Protestantismus fortan gegen den modernen Philosophismus zu kämpfen habe, oder vielmehr nur die äußersten Umrisse derselben. Wer dafür en detail und für eine durchgängige Kritik sich interessirt, der findet sie in der 2. Epistel jenes „Bruchstückes einer Correspondenz" (Lydia II. 1. S. 12—80). Wir gaben hier diese Umrisse, theils um das tiefere Verständniß des Folgenden einzuleiten, theils um aus tausend Belegen abermal einen zu liefern, wie heutzutage die theologische Controverse unaufhaltsam auf das anthropologische Gebiet hindrängt; ein Gebiet, auf welchem der Katholicismus wohl einen seiner herrlichsten Siege erringen könnte, leider aber in der Mehrzahl seiner Vertreter zur Stunde noch am wenigsten Taktik besitzt.

Dem Leser, der unserer kurzen Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins in seiner Thatsächlichkeit nur einige Aufmerksamkeit zugewendet hat, ergibt sich im Allgemeinen von selbst das entscheidende Urtheil der Kritik: ob der Protestantismus als solcher in dem vorgezeichneten Kampfe je zum Siege über seinen sogenannten Gegner, den modernen Philosophismus, kommen werde und kommen könne.

Der Geist im Menschen wird hier so wenig in seiner eigentlichen, d. h. ideellen Entwickelung, als Gott in seiner absoluten erkannt, sondern all und jede Entwickelung unter den Typus des Naturlebens, unter den Begriff und seine Momente (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) gestellt, weil als logische gefaßt. Und eben nur darin — in der ausschließlich logischen, nicht aber in der teleologischen Form des Hegelthums liegt der Keim des modernen Heidenthums, der Vergeistung und Vergöttlichung des Naturlebens, welche sich seit Hegel allenthalben theoretisch und praktisch vordrängt.

Es ist allerdings ein glücklicher Einfall, das religiöse Denken und Leben der Gegenwart dadurch umgestalten zu wollen, daß die Idee der Schöpfung im christlichen Sinne und damit der Unterschied zwischen Gott und Welt wieder zur Geltung gebracht

werde; dieses letztere aber ist dem wissenschaftlichen Streben des Protestantismus leider auch hier wieder mißlungen. Der Vertreter desselben thut jener Schöpfungsidee keineswegs genug, wenn er sie auf die Ansicht vom specifischen Unterschiede zurückführt, wie er im Gebiete der Natur sich findet. Er läßt die Persönlichkeit aus der Gattung hervorbrechen, und hat so vor Hegel nichts voraus, der den Geist des Menschen nur als gesteigerte Naturpsyche auf Seite der Naturobjectivität ansah, und daher dem Gottesgedanken nur die Deutung zu geben wußte: daß er Gott zum Principe des Gegensatzes von subjectivem und objectivem Dasein, zum Principe des gesammten Naturlebens herabsetzte. „Allein das Selbstbewußtsein im Menschen ist mehr als gesteigertes Bewußtsein der Natur, die Persönlichkeit mehr als potenzirte Individualität, die Freiheit mehr als erweiterte Willkürbewegung des animalischen Lebens; und der Gottesgedanke im Menschen ist auch keine bloße Steigerung des Ichgedankens, in welchem sich der Geist als Princip seiner Selbstthätigkeit erfaßt und der deßhalb die ausschließliche Bedingung ist zum Gedanken von Gott, als dem absoluten Principe, von dem alle andern Principe ausgegangen. Jener Gedanke entspringt allerdings in der Persönlichkeit des Menschen, diese aber gründet in seinem Geiste, dessen ideelle Stellung über der Natur kein christlicher Theologe blos in der Einheit suchen sollte, als dem Gipfelpuncte der Naturstufen unter ihm; da ihn schon der Buchstabe der h. Schrift eines Bessern belehrt, indem diese Zeugniß vom Menschen ablegt als Vereinswesen von Natur- und Geistesleben, als Synthese von der großen Antithese des Himmels und der Erde, von Gott im Anfange erschaffen.“ (Lydia II. 1. S. 47. 48.) — Ist es aber dem Protestantismus auch in diesem seinem Vertreter nicht gelungen, eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist und Psyche im Menschen festzuhalten, so steht auch der Unterschied zwischen Gott und dem menschlichen Geiste, als Schöpfer und Geschöpf, als Sein und Werden, welchen dieser Theologe als wesentlichen aufgestellt zu haben meint, auf schwachen Füßen. „Jenes Werden der geschaffenen Welt ist ja auch nicht ohne Sein und dieses offenbar das, was er Gottes Bild im Menschen nennt, welches wieder nur der

Geist desselben sein und dessen Aehnlichkeit mit Gott nur darin liegen kann, daß die gesammte Geisterwelt sich zur Gottheit verhält wie die Theile zum Ganzen, das jene aus sich entlassen d. h. geschaffen hat. Die Schöpfung müßte demnach vor allem als *Selbsttheilung* Gottes aufgefaßt werden, denn als bloße *Mittheilung* vorgestellt würde sie eine Schöpfung dessen voraussetzen, an welches Gott als Geist seine Mittheilung durch theilweise Entlassung seines Wesens macht. — — Wie aber das Werden in der Welt nicht ohne göttliches Sein, so ist hier auch anderseits das Sein Gottes nicht ohne Werden, das mit seinem Zwecke (als Gotteserkenntniß) in Gott selber hineinfällt. Denn das Göttliche in den einzelnen Menschen kann nicht in der Erkenntniß seiner selbst zunehmen, ohne daß diese Erkenntniß auch eine für den jenseitigen Gott wäre." (*Lydia* II. 1. 51. 52.)

Faßt man die Ansicht des renovirten Protestantismus von der absoluten *Idee* und ihrer *Entwickelung* in kürzester Kürze, so ergibt sich:

Gott { *ist* / *wird* } *entwickelt* { *in sich* als unendlicher Geist
im Menschen als endlicher Geist,

und daß mit diesen beiden „*differenten Seiten*" die „*pantheistische Identität* Gottes und des menschlichen Geistes," sich sehr wohl vertrage, leuchtet so jedem, auch dem blödesten Auge ein.

Wie aber auch diese pantheistische Identität modificirt werden möge, von einer *selbstständigen Entwickelung* des *Menschen*, von ihm als *freier Persönlichkeit* kann dabei nie und nimmer eine wahrhafte Rede sein. Und dieses eben tritt unverkennbar im weitern Verlaufe des Kampfes hervor, welchen der renovirte Protestantismus im Interesse der freien Persönlichkeit nun auch *gegen den Katholicismus* unternimmt.

Wir deuten zunächst die Stellung der beiden hier im Kampfe liegenden Parteien an, wie sie aus der Planzeichnung des protestantischen Theologen nach flüchtigem Ueberblicke sich ergibt und setzen das vorige kurzgefaßte Schema fort, um zugleich den Parallelismus des Folgenden mit dem Vorausgegangenen anschaulich zu machen.

Gott wird entwickelt im Menschen (in der Schöpfung) als endlicher Geist.

Diese Entwicklung nun werde

im Katholicismus als objective,

im Protestantismus aber als subjective gefaßt.

Jener anerkenne in der Schöpfung ein objectiv werdendes Sein ohne subjectives Werden,

dieser aber ein objectiv und subjectiv Werdendes.

Dort entwickele sich das Göttliche in der Kirche als Ganzem,

hier aber in Jedem ihrer Glieder; und so sei denn

dort zwar die Autorität der Kirche,

hier aber die Autonomie des Menschen gesichert,

Kurz, des Menschen freie Persönlichkeit komme im Katholicismus so wenig, als im modernen Philosophismus (in der That eine wunderliche Zusammenstellung!) zu wahrer Geltung.

An diesem rothen Faden entwickelt sich die wissenschaftliche Kritik, welche in der 3. Epistel jener Correspondenz (S. 81—136) gegeben wird und die wir nun unserm Leser ausführlicher mittheilen, insofern sie unser Thema betrifft, nämlich die Lösung des Freiheitsproblemes, wie sie der Katholicismus vertritt.

So schreibt hier unter Anderm der katholische Theologe an jenen protestantischen:

„Die Continuität der Entwickelung wird von Ihnen eine positive für den Katholicismus (die alle Momente der christlichen Heilslehre, wie solche in der ersten Stiftung der Kirche principiell enthalten waren, herausgesetzt habe) und für den Protestantismus eine ideelle im heiligen Geiste genannt, den Christus seiner Kirche verheißen, um sie in alle Wahrheit zu leiten. Sie vergleichen daher auch die katholische Kirche mit einem Sonnensysteme, das nur als Ganzes beweglich ist; die protestantische aber mit einem Sonnensysteme, in welchem jeder Planet sich um seine Achse dreht. Jene sei zwar eine Schöpfung, aber ohne Erhaltung (als Fortsetzung) derselben; diese aber werde stets im Werden jedes ihrer Theile.

Jede der beiden Kirchen verdanke nun auch ihrem eigenthüm-

lichen Entwickelungsbegriffe ihre Größe, so daß ein Aufgeben desselben nothwendig in die andere Kirche hinüberführen müsse. Daher gebe es auch für die protestantische Kirche der Gegenwart eine zweifache Möglichkeit: entweder ihr eigenes Dasein abzubrechen und zur alten Kirche zurückzukehren, oder das Princip der freien Persönlichkeit anzuerkennen und die unsichtbare Kirche (als unendliche Gemeinschaft mit Gott) zu einer sichtbaren (als göttliches Gesammtleben in einer gottentfremdeten Welt) zu gestalten.

Aber Freund! warum haben Sie an dieser Stelle unterlassen, auch für die katholische Kirche ein ähnliches Dilemma aufzustellen: entweder das Princip der kirchlichen Autorität fahren zu lassen, und das Princip der freien Persönlichkeit zu ergreifen, oder jene Autorität festzuhalten und dafür die Autonomie des Geistes aufzugeben? Oder — sollten Sie vielleicht der Meinung sein, daß der Katholicismus sich zum Principe der freien Persönlichkeit bekennen könne, ohne das der kirchlichen Autorität fahren zu lassen? Dann hätten Sie, ohne es zu wollen, der alten Kirche wegen dieser Anlage zur Vielseitigkeit einen offenbaren Vorzug vor der evangelischen eingeräumt. Wenn Sie ihr aber diese Vielseitigkeit nicht zugestehen, aus welchen Gründen thun Sie es?

Sie kommen unter Anderm auch auf die freie Forschung in der alten Kirche zu reden und behaupten: „Jene Forschung über einen religiösen Gegenstand finde nur Statt, so lange dieser von der wirklichen Autorität noch nicht bestimmt d. h. zum Dogma erhoben worden; nach dieser Bestimmung aber werde jede übergreifende Ansicht als Ketzerei erklärt.“ Derlei Vorgänge kommen allerdings in der kirchlichen Praxis nicht selten vor, sie werden aber auch jedesmal aus dem Principe des Katholicismus widerlegt durch die Unterscheidung zwischen Neuerung und Entwickelung und unter Berufung auf die Geschichte der Dogmen.

Gegen die Vereinbarkeit der freien Forschung mit der kirchlichen Autorität läßt sich auch Ihr Geständniß deuten, „daß in der Berechtigung der freien christlichen Persönlichkeit die Schwäche des Protestantismus gegenüber der objectiven Einheit der katholischen Kirche liege, indem in jener Berechtigung die Unmöglichkeit liege,

der Kirche in Glaubenssachen Infallibilität zu vindiciren und in Folge dieser das Recht, ein Symbol als objective Norm der Wahrheitserkenntniß aufzustellen, an welche der Fortschritt der Kirchenglieder pflichtmäßig gebunden sei." Allein — was finden Sie denn an jener Infallibilität auszusetzen, so lange Sie noch von einem Fortschritte in der Erkenntniß unter einer Norm sprechen können? Jene Infallibilität kann so wenig eine absolute, als diese Norm eine für immer fertige sein; aber ein Typus wird sie sein, der zu verhüten hat, daß der Baum der religiösen Erkenntniß sich nicht alterire und mit der Zeit in ein Gewächs anderer Art ausschlage; keineswegs aber zu verhindern, daß er die Blüthe ansetze und in dieser der Fruchtknoten sich ausbilde. Solch ein Typus ist überdies ganz geeignet den Fortschritt zu begünstigen, statt ihn zu hintertreiben, indem er für die Wanderer im Gebiete der Wahrheit dasteht wie die Hand am Scheidewege, damit sie nicht unnütze Wege einschlagen, weil diese vom Ziele ab, statt zum Ziele hinführen. — Nach katholischer Ansicht kommt die Infallibilität unmittelbar nur dem h. Geiste zu, den Christus seiner Kirche verheißen und gesendet hat, um sie in alle Wahrheit, d. h. in das richtige Verständniß des Gegebenen in Lehre und Thatsache ihres Stifters einzuführen. Wie es nun in einer bestimmten Zeit über denselben Gegenstand verschiedene Verständnisse gibt, so kann das richtige unter diesen abermal im Verlaufe der Zeit einer Steigerung fähig sein, weil dieses mit den Fortschritten der menschlichen Intelligenz in andern Wissensgebieten in Verbindung steht. Hat doch der Herr selber zu seinen Jüngern die merkwürdigen Worte gesprochen: „Ich hätte euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht ertragen; wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, den ich euch vom Vater aus senden werde, derselbe wird euch in alle Wahrheit führen." Die Antwort also, welche die Kirche als Lehrinstitut auf gewisse Fragen der Zeit zu geben aufgefordert wird, steht unter seiner Leitung, damit unter den vielen, die auf jene Fragen gegeben werden, die tauglichste zur Herrschaft komme. Auf diese Weise bilden sich in dem Gewächse der Kirchenlehre gewisse Knotenpuncte, die wohl zu einander im Gegensatze des Unvollkommenen und Vollkommenen, nicht

aber im Widerspruche des Wahren und Falschen stehen, und die Beschränktheit der menschlichen Intelligenz und die allmälige Lüftung ihrer Schranken zur Voraussetzung haben. — Wer nun zur Kirche gehört und bei dieser bleiben will, der wird sich jener Antwort als einer Wahrheit unterwerfen, selbst bei der Aussicht, daß im Verlaufe der Zeit sich neue Fragen über denselben Gegenstand einstellen, die abermal ihre Antwort begehren werden, weil sie diese in der bereits gegebenen noch nicht finden. — — Wer sich aber jenen Entscheidungen nicht fügen will und deßhalb lieber von der Kirche austritt, dem hat auch die Kirche seinen Weg nicht abzuschneiden, und ihn zu nöthigen bei ihr zu verbleiben." — (Lydia II. 1. 92—98).

Wir gehen an der nun folgenden schlagenden Bemerkung des katholischen Theologen über die Infallibilität im Protestantismus: daß diese hier dem materialen Principe zukomme und eben deßhalb, kraft dieses Principes die freie Persönlichkeit nie zu wahrer Geltung gelange, — um so mehr vorüber, als wir dieses bereits im 1. Artikel angedeutet haben, und richten sofort den kritischen Blick auf die Behauptung des protestantischen Theologen: der Protestantismus lehre erst die Möglichkeit einer G e s c h i c h t e begreifen und den Fortgang derselben verzeichnen, und bewahre eben damit seine Continuität.

„Das mag" — so wird hierauf entgegnet — „von dem Protestantismus gelten, der in Ihrer Person leibt und lebt, insofern er die o b j e c t i v e Entwickelung der Kirche im Großen übergehen läßt in die s u b j e c t i v e der einzelnen Kirchenglieder. Ihr Protestantismus aber bleibt die Antwort schuldig auf die Frage: ob eine objective Entwickelung möglich sei mit Umgehung der Subjecte und ob eine subjective möglich sei mit Umgehung der Kirche im Großen und Ganzen? Offenbar ist jede von beiden Entwickelungen eine Halbheit, wenn sie die andere Hälfte unberührt läßt; wie Sie denn auch nicht in Abrede stellen, daß die religiöse Denkweise seit einem Jahrhundert in principiellem Widerspruche mit den Zeugnissen des Urprotestantismus stehe. Denn was Sie darauf erwiedern: „Die Kirche in allen ihren Gliedern habe doch nicht gebrochen mit dem Anfange des Protestantismus" ist allerdings wahr, selbst in dem eingestandenen Falle, daß auf 99 Irrgläubige nur Ein rechtgläubiges Glied

komme; aber diese Wahrheit ist doch ohne Bedeutung für eine Kirche, deren Baumeister von dem Grundrisse der alten Kirche abwichen, deren Stifter von sich zu seinen ersten Gläubigen sagen konnte: „Ich bin von Oben, ihr seid von Unten — ich habe euch, nicht ihr mich erwählt;“ Worte, in denen kein allgemeines Priesterthum (im Sinne der Reformation) liegt.

Doch es ist hohe Zeit, daß ich mich nach vielem Tadel endlich auch auf ein aufrichtiges Lob einlasse über das, was Sie die Bedeutung und Aufgabe der Gegenwart nennen, nämlich die Ausführung des im 16. Jahrhunderte angefangenen Werkes. „Nur ein durchgeführtes System der Freiheit,“ sagen Sie, „kann die protestantische Einheit und Continuität sein.“ Mit solch einem Systeme hätte allerdings die deutsche Reformation ihre Mission erreicht, aber — was gehört zur Durchführung? Als ersten Schritt zu diesem Systeme werden Sie wohl die Emancipation der Kirche vom Staate ansehen, die nach langem Hader zwischen beiden Gewalten endlich größer ausgefallen, als beiden lieb und angenehm ist.

Was wird aber der zweite Schritt sein? — Gewiß zunächst eine Theorie der Freiheit nach folgendem Grundrisse.

Sie unterscheiden die substanziale von der formalen Freiheit. Jene ist Ihnen die Gemeinschaft des individuellen Menschengeistes mit dem göttlichen Geiste. Diese — die sogenannte Willkür (Autonomie, Wahlfreiheit), welche Sie den Gipfel von der Wurzel (der substanzialen Freiheit) nennen und der Sie deßhalb zur Aufgabe machen: „sich von ihrer Wurzel nicht abzulösen, sondern sich auf ihre göttliche Tiefe zurückzuführen,“ — nennen Sie sogar die vermittelnde Macht zwischen der Heteronomie und der Theonomie. Denn auch jeder Einzelne habe seine Geschichte auf dem Boden der menschlichen Freiheit, sei jene nun im Fortschritte zur Erkenntniß Gottes durch die Kraft Christi begriffen (Theonomie), oder im Rückschritte zur Knechtung des Geistes unter dem Gesetze der Sünde (Heteronomie). Und wenn auch in der protestantischen Kirche nur die lutherische Confession sich zu jener Entwickelungsfähigkeit bekenne, weil sie von jeder Prädestination sich fern hält, so habe auch sie einstweilen die Aufgabe: die ganze Entwicklungsgeschichte jedes einzelnen Gläubi-

gen in den Bereich der sichtbaren Kirche aufzunehmen, d. h. mit andern, aber Ihren Worten: „das Leben der Einzelnen in Gott (sub specie aeternitatis) anzuschauen.“ Sie machen diese Anschauungsweise zugleich zur ausschließlichen Bedingung, daß die protestantische Kirche wieder zum Bewußtsein ihrer einheitlichen Gesammtheit und dadurch zu ihrer Regeneration komme. Sie beabsichtigen mit dieser Freiheitstheorie offenbar, den Rigorismus in der Symbolfrage zur Nachgiebigkeit zu bewegen, in welchen er den Kindern der Kirche das Bekenntniß mit dem Munde erlassen, und dafür sich blos mit dem des Herzens begnügen solle, nach dem paulinischen Satze: Corde creditur ad justitiam, ore fit confessio ad salutem. „Im Principe der freien christlichen Persönlichkeit,“ sagen Sie, „liege die Geltung und Nichtgeltung des Symbols; denn — ein Anderes glauben ist noch kein Glauben gegen den Glauben der Kirche, und nur das Nichtwollen des kirchlichen Glaubens, nicht aber das noch unvollständige Glauben schließt von der Kirche aus.“ Sie sagen sogar: daß die rechte Einsicht in das Wesen der protestantischen Entwickelung und in die Stellung des Symbols in ihr sich nur aus dem von Schleiermacher bekannt gemachten Unterschiede beider Kirchen erheben lasse, vermöge welchem dem Katholiken sein Verhältniß zu Christus durch die Kirche bestimmt wird, im Protestantismus dagegen wird das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche nach dem Verhältnisse ausgemittelt, in welches sich der Einzelne zu Christus durch Selbstbestimmung gesetzt hat. Der Protestantismus, lautet Ihr Commentar hiezu, ist die innere Erfahrung des Einzelnen von seiner Freiheit, die er in Gott durch Christus besitzt und erst durch dieses Unsichtbare wird das Sichtbare (die Kirche) bestimmt. Sie setzen hinzu: „Die Möglichkeit sei allerdings im Protestantismus gesetzt, daß in vielen Individuen das Princip der freien Persönlichkeit nicht zum Durchbruche komme, d. h. von der formalen zur substanzialen in Gott fortschreite; allein diese Möglichkeit liege im Christenthume selber, und sei daher nicht dem Protestantismus zur Last zu legen.“

Ich bin mit Ihrem Commentare gewiß mehr zufrieden als es Schleiermacher sein würde, der die Abhängigkeit der sichtbaren

Kirche von der unsichtbaren auf das sogenannte allgemeine Priesterthum basirte, wo Jeder, weil er sein eigener Peiester, auch sein eigener Lehrer auf dem Grunde innerer Erfahrung ist. Allein — bevor der Einzelne eine innere Erfahrung von seiner Freiheit und ihrem Verhältnisse zu Gott zu machen befähigt ist, hat er bereits eine bestimmte Kunde von jenem Verhältnisse durch die Kirche, der er durch die Taufe angehört, erhalten und im Glauben an ihre Autorität angenommen; so daß es von seiner innern später eingeleiteten Erfahrung blos abhängt, ob er bei dieser Kirche verbleiben will oder nicht. Dieses gilt aber unstreitig von der Erfahrung jedes Einzelnen in jeder Kirche. Daher läßt sich nicht blos der Protestantismus sondern auch der Katholicismus eine innere Erfahrung nennen, wodurch der Einzelne sein Verhältniß zur stehenden Kirche entweder affirmirt oder negirt, je nachdem er sie mit der Kirchenlehre übereinstimmend findet oder nicht.

Diese Lehre aber als katholische bestimmt das Verhältniß des freien Geistes zu Gott als ein Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, folglich als ein Verhältniß zwischen qualitativ verschiedenen Wesen (Lebensprincipen), zwischen denen wohl eine Vereinigung statt finden kann, aber nicht muß, weil sie selbst, als eine ursprünglich von Gott gesetzte, zugleich von der Freithätigkeit des Geistes abhängig ist. Daher ist auch im Katholicismus die Möglichkeit gesetzt: daß das Recht der freien Persönlichkeit nicht zum Durchbruche komme; aber dieser besteht 1) nicht in der Erkenntniß von der Wesenseinheit der creatürlichen und absoluten Persönlichkeit, wohl aber in der Unterordnung des freien unter den göttlichen Willen; und 2) ist die Möglichkeit vom Nichtdurchbruche nicht im Christenthume als solchem zu suchen. Denn dieses als Erlösung setzt wohl die Sünde als Mißbrauch der Freithätigkeit, folglich die Freiheit der Geistes voraus; es setzt aber den Geist nicht als freien, als welcher er ja schon durch die ursprüngliche Schöpfung eingetreten ist. Es weist auch dem freien Geiste sein Ziel in Gott an, in welchem er durch Vereinigung mit ihm seine Verklärung und Beseligung erlangt. Das Christenthum ist die Wiederherstellung des ursprünglichen durch die Sünde zerstörten Verhältnisses, ist Wiedergeburt des Geistes aus Gott durch Wiedervereinigung seiner mit Ihm im heiligen Geiste,

welchen der freie Gehorsam Christi, des zweiten Adams, dem Menschengeschlechte wieder erworben hat.

Nach Ihrer Ansicht vom Christenthume in seiner Mission an die Menschheit nimmt offenbar das (theoretische) Moment der Erkenntniß den ersten Platz ein, aus welchem sich das praktische in der Regel von selbst ergibt. Jenes bestimmt nun das Verhältniß Gottes zum Reiche freier Persönlichkeit nach der Kategorie der Substanz und Accidenz (des Wesens und der Form) und darin erblicken Sie zugleich ein Universalmedicament für alle Gebrechen Ihrer Kirche. Sie haben aber dabei übersehen, daß selbst unter jener Kategorie das Verhältniß Gottes zur Geisterwelt auf so mannigfaltige Weise aufgefaßt werden könne, daß jede der andern abermal feindselig ohne Versöhnung gegenübersteht.

Ist nämlich die göttliche Freiheit nur die unbestimmte (ihrer selbst noch nicht bewußte) Substanz, so sind die Träger der formalen Freiheit zugleich die Träger des göttlichen Selbstbewußtseins, und als solche ihre Vollendung. Ist dagegen die göttliche Substanz zugleich eine durch sich bestimmte, folglich selbstbewußte persönliche, so steht die Geisterwelt zu ihr im Verhältnisse der unvollkommenen zur vollkommenen Persönlichkeit; da jene nur als der Inbegriff von theilweisen Entlassungen gedacht wird, in welche das Eine göttliche Wesen aus was immer für einem Motive sich dirimirt hat. Aber auch hier kann ein doppeltes Verhältniß eintreten. Der unvollkommene Träger der theilweisen Substanz Gottes kann entweder vermöge seiner göttliche Freiheit diese geltend machen gegen die Persönlichkeit Gottes, indem er wohl zu einer Bewegung um seine eigene Achse, nicht aber zu einer um das Centrum des Weltalls sich bestimmt; oder er entschließt sich auch zur zweiten Rotation als Trabant Gottes, und zwar in Folge der Erkenntniß seiner Gleichheit mit Gott dem Wesen nach und seiner Ungleichheit mit Gott dem Grade nach, die ihn zur Rückkehr und Wiedergeburt seiner Freiheit aus Gott determinirt. Vergessen darf hier nicht werden, daß der eine Freiheitsact, wie der andere dasselbe Recht und Verdienst für sich hat Gott gegenüber, da beide ihre Wurzel in der Identität ihres mit dem göttlichen Wesen haben. Dieses aber kann sich im Gebrauche seiner Freiheit nicht selbst verschulden.

Ist nun dieses nicht übersehen worden, so kann wohl Niemand die Antwort schwer werden: ob unter dem allgemeinen breiten Fallschirme göttlicher Freiheit — Eine Kirche zu Stande kommen werde auf die Dauer, d. h. mit der sichern Aussicht jeder Confession in ihr auf Anerkennung ihrer Orthodoxie in der Coexistenz mit den andern. Denn unstreitig wird jene Confession zuerst sich ausscheiden, wenn sie nicht ausgeschieden wird, die dem freien Geiste die Macht vindicirt, seinen momentanen Abfall zu einem ewigen zu erheben, und dies ohne Sünde, weil sein Recht hiezu im göttlichen Charakter der Freiheit liegt.

Was folgt nun aber daraus?

Die protestantische Kirche wird ihre Mission erst dann als vollzogen ansehen können, wenn von ihr das Recht der freien christlichen Persönlichkeit nicht mehr aus der Grundform der Emanation (die unter der Kategorie der Substanzialität zu stehen kommt), sondern aus der Grundform der Creation begriffen wird. Denn nur hier ist sie eine christliche Kirche, dort aber steht sie auf dem Boden des Heidenthums d. h. der Naturvergötterung (der theilweisen oder ganzen). Dem alten Heidenthume gegenüber stand schon das Volk der Verheißung mit der Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts. In Verbindung mit ihr stand sein Glaube an die Sünde als Abfall des ersten Menschen von Gott, wie sein Glaube an die Verheißung, an den Erlöser. Dem auserwählten Volke galt sein Glaube als ein Geschenk Gottes, der sich seinen Stammvätern geoffenbart hatte, dessen Inhalt ihnen ohne diese Mittheilung ewig unerreichbar geblieben wäre. So wenig nun diese Offenbarung als historische Thatsache in Abrede zu stellen ist, so wenig läßt sich läugnen, daß wenn Gott als Schöpfer sich in der Weltwerdung ebenfalls geoffenbart hat, er als solcher auch in seinem Werke sich nicht unbezeugt gelassen haben werde. Dieses Zeugniß kann der selbstbewußte Geist in sich selber finden. Und dieses ist die Aufgabe seiner Wissenschaft in gegenwärtiger Zeit, und in der Lösung liegt zugleich ihre Bedeutung.

Ist ihm einst diese Lösung gelungen, so wird er seinen Gegnern

(zugleich Gegner der Berechtigung freier Persönlichkeit) ganz anders als bisher zu begegnen im Stande sein.

Wenn diese Gegner bisher auf die Atomisirung der protestantischen Kirche hinwiesen, welche alle ihre Hoffnungslosigkeit auf Gemeinschaftlichkeit nur der Herrschaft des Subjectivismus zu verdanken habe, so konnte die Begriffswissenschaft höchstens auf den Unterschied aufmerksam machen zwischen Eigenleben und dem Leben der Persönlichkeit, und zeigen: wie nur jenes in seiner Selbstsucht aller Gemeinschaft geschworener Feind sei, nicht aber diese, welche ja ihr volles Leben nur im Fortschritte von der formalen zur substanzialen Freiheit (von der Peripherie ins Centrum), folglich im Leben aus Gott besitze. Von dem Unterschiede aber zwischen der absoluten Berechtigung einer creatürlichen und der einer absoluten Person mußte sie schweigen. Jene ist eine absolute nur, weil sie eine ewige unveräußerliche ist, wie der ewige Gedanke Gottes, der sich in der freien Creatur realisirt hat; diese aber setzt den menschlichen Geist (wenn sie für ihn prätendirt wird) auf den Thron des Dreieinigen und übergibt ihm, als dem allein selbstbewußten, die Zügel der Weltregierung mit dem Rechte — nach Belieben Weltgeschichte zu improvisiren! — Ebenso mußte sie schweigen von dem Unterschiede zwischen der Subjectivität im Leben der Natur und des freien Geistes, weil sie selber den Geist nur als ein gesteigertes Subject des Naturlebens ansah und so die Individualität mit der Persönlichkeit identificirte. Ist aber der persönliche Geist nur ein Moment in dem Besonderungsprocesse des Absoluten, so ist er auch nur ein göttliches Individuum, und daher nicht minder selbstsüchtig als das Individuum im Leben der Mutter Isis. —

Es soll aber hiemit keineswegs behauptet werden, daß der Creatianismus in der Metaphysik den Pantheismus oder Theopantismus unmöglich machen werde. Denn wir wissen recht wohl, daß das Mysterium iniquitatis neben dem Mysterium redemptionis seinen historischen Verlauf habe und seinen Abschluß in der Offenbarung des Homo peccati finden werde. Aber in der Weltkirche wird jenes Mysterium seinen Lehrstuhl nicht aufrichten. Alle Gläubigen jeder Confession in der allgemeinen christlichen Kirche werden wie Ein

Mann aufstehen für den Einen Menschensohn als Sohn der Jungfrau, als zweite Schöpfung Gottes auf dem Boden der ersten." — (Lydia II. 1. 103—116)

So viel über die wissenschaftliche Lösung des Freiheitsproblemes, wie sie dem katholischen Bekenntnisse des Christenthums inne liegt.

Wir wollten damit eben nur anregen zu dem eindringlichern Studium jenes „Bruchstückes einer Correspondenz," in welchem, was hier nur in wenigen Umrissen angedeutet werden konnte, allseitig und gründlicher durchgeführt wird. Vornehmliche Beachtung verdienen in dieser Durchführung neben Anderm die christliche Lehre von der Sünde, deren Grundlinien, in anthropologischen Thatsachen nachgewiesen, am Schlusse der zweiten und im Anfange der dritten Epistel gegen den Protestantismus, gegen das Hegelthum und seine Modificationen in Schutz genommen, ferner die christologischen Winke, welche auf Grundlage jener Thatsachen in der vierten Epistel (S. 137—206) gegeben werden In dieser letzten Epistel aber wird zugleich die Lösung jenes andern großen Problems vorbereitet, auf deren heilkräftige Bedeutung für unsere Zeit auch wir bereits (im 1. Artikel) hingewiesen haben, — die Einigung im Bekenntnisse des Christenthums.

Es war ein genialer Gedanke, die lange verschollene und nun wieder laut und immer lauter werdende Unionsfrage im Christenthume gerade an den Angelpunct der jüngsten Zeitenwende, an das Problem der freien Persönlichkeit zu knüpfen und im Vollichte der Wissenschaft zu zeigen: daß aus der Lösung dieses Problems, wie sie dem katholischen Bekenntnisse des Christenthums inne liegt, die Antwort auf jene Frage sich wie von selbst ergebe; aber nur ein Meister der Wissenschaft, wie Günther, vermochte dieses schwierige Unternehmen so zu vollbringen, wie es theilweise schon in dem „Bruchstücke einer Correspondenz," vollends aber in der Schlußabhandlung des 2. Jahrganges (1. Abth.) der „Lydia" unter dem Titel: „Kirchliche Weltschau — Rundschau — Trau, schau wem" (S. 230—408) geschehen ist. Leider, daß wir in den reichen Inhalt dieser Schlußabhandlung, die bei weitem das Wichtigste ist, was seit Leibnitz und Bossuet über die christliche Unionsfrage geschrieben wurde, hier nicht

eingehen können. Der weite Umfang dieser Frage paßt nicht in den engen Raum einer zeitschriftlichen Abhandlung, und wir müssen deßhalb unsere Leser an das Buch selber verweisen. Die mannigfachen Beantwortungen dieser Frage, welche in der jüngsten Literatur auf protestantischer wie auf katholischer Seite als Heilmittel gegen die Uebel der Zeit versucht wurden, finden sich dort in übersichtlichen Schemen wiedergegeben und in kritische Untersuchung genommen.

Das Resultat dieser Untersuchung aber fällt mit dem zusammen, was wir anfangs als Thema unserer Abhandlung ausgesprochen haben, und was wir aber nun auch schließlich als Resultat derselben aussprechen können:

In der vorherrschend logischen Entwickelung, welcher das Christenthum seit der Reformation und durch sie preisgegeben wurde, darin — daß der Begriff und das ihn tragende Princip, das Princip des Naturlebens, theoretisch nun mehr als je, und practisch mindestens ebenso, wie einst in heidnischer Vorzeit, zu ausschließlicher Geltung im menschlichen Denken und Leben erhoben wurde, darin ist die letzte Ursache von dem Verfalle des Christenthums zu suchen, den wir nun beklagen und der uns die Frage nahe legt: ob selbes wohl noch eine Zukunft haben werde in Europa? — Und dennoch ist es unsere feste Zuversicht: das Christenthum wird auch hier noch eine Zukunft haben, ja eine herrlichere als je; es wird jenem Principe, das hier den letzten Jahrhunderten ihren krankhaften Charakter gegeben, seine gesetzmäßigen Schranken weisen; aber auch dem, das hier im dunklen Drange die Gegenwart bewegt, dem Principe freier Persönlichkeit, seine wahre Form und Gestaltung sichern. Wie aber und wodurch? Dadurch daß es, das wahre Licht und die lichte Wahrheit der Welt, nun auch jene lügenhaften Finsternisse verscheucht, die bisher über den Tiefen des Selbstbewußtseins, über dem Grunde der freien Persönlichkeit des Geistes gelegen sind. Was des Geistes ist, das kann dem Geiste nicht vorenthalten werden. Europa, durch Wissenschaft erkrankt, kann nur durch Wissenschaft geheilt werden. Darum wird das Christenthum hier zuerst vollbringen, was ihm von seiner großen Mission an die Menschheit noch übrig ist; es wird den Menschen in sich selbst

zur vollen Wahrheit erlösen, ihn zur Wissenschaft seiner selbst erheben und ihn überzeugen, daß die Würde seiner freien Persönlichkeit in dem wesentlichen Unterschiede seines Wesens von dem der Natur als einer Thatsache des Selbstbewußtseins gründe. — Und wenn dann das Christenthum auch in der Wissenschaft des Menschen vom Menschen als die Eine Wahrheit sich geltend gemacht haben wird, außer welcher nichts denn Lüge ist; wenn der Mensch selbst im Volllichte seiner Erlösung das Maß geworden sein wird für Wahrheit oder Lüge seines religiösen Bekenntnisses; wenn es offenbar sein wird, daß der Protestantismus (in seiner ursprünglichen Fassung und durch alle Stadien seiner Entwickelung, deren letztes der moderne Philosophismus ist) das Christenthum in seinen Grundthatsachen (Sünde und Erlösung) deßhalb läugne, weil er das Princip der freien Persönlichkeit in seiner Wahrheit nicht anerkenne, indem er (mehr oder minder consequent) den Menschen wesentlich mit Gott identificire und ihn aus diesem nicht durch Creation, sondern durch Emanation d. h. durch Besonderung und Vereinzelung eines allgemeinen (Allem, was da ist, gemeinsamen) Seins, also nach dem Typus der Naturwickelung entstehen und bestehen lasse; und im Gegensatze — daß nur das alte katholische Bekenntniß des Christenthums die Grundidee desselben, die Creation in ihrer Wahrheit, Gott und Welt (Natur und Geist) im wesentlichen Unterschiede und damit die freie Persönlichkeit, die Würde des Menschen vertrete: dann wird die Einigung im Bekenntnisse des Christenthums mehr als ein frommer Wunsch, sie wird eine vollendete Thatsache sein, und es wird sich fortan in Europa nur darum handeln: entweder für das Eine und ungetheilte Christenthum und die durch es begründete Weltordnung einzustehen, oder mehr, als dieses je in der Menschheit geschehen, dem Heidenthume und seinen chaotischen Gestaltungen, einer endlosen Revolution in Staat und Gesellschaft zu verfallen.

Daß aber jetzt die Stunde da sei, auf katholischer Seite aus dem Schlafe der drei letzten Jahrhunderte zu erwachen, durch sorgsame Pflege christlicher Wissenschaft die Wiedervereinigung im christlichen Bekenntnisse einzuleiten und es den europäischen Völkern mehr und mehr

ins Bewußtsein zu bringen, wie diese Wiedervereinigung au'f Grundlage der freien Persönlichkeit das alleinige Heilmittel gegen ihre religiösen, politischen und socialen Uebelstände sei, das könnte nur der läugnen, dem in verschuldetem Unverstande all und jedes Wort vom Kreuze bereits zur Thorheit, zum Aergernisse geworden ist.— Wie bedeutungsvoll für unsere Zeit sind deßhalb die Worte eines großen Geschichtsforschers, welche den 2. Jahrgang der „Lydia“ eröffnen und die praktische Seite ihrer großen Themate schon vorhinein andeuten, die Worte A. Menzel's (in seinem Buche: „Geschichte vom Jahre 1815 bis 1837“) über die heilige Allianz: „Die großherzige Absicht der drei Monarchen erlangte nicht den vollen Einfluß auf die gegenseitige Förderung des Gesammtlebens der Völker, die davon erwartet worden“, weil ihr Bund sich begnügte „bloß politisch auf die Völker zu wirken und den Gebrauch ihrer moralischen Kraft verschmähte. So erhielten nämlich die Begriffe der frühern Zeit eine größere Gewalt über das Zeitalter, als die höhere Ansicht, zu der sich die Fürsten in der Urkunde ihres Bundes bekannt hatten. Daher kam es auch, daß während die politische Aufgabe (der Weltfriede) vollständig gelöst war, die Freude an diesem Erfolge und der Dank für die reine Absicht fehlten. Napoleon, welcher doch der Selbstsucht die größte Gewährung verschafft, hatte begeisterte Anhänger gewonnen; für die Befreier der Völker aber gab es keine Erkenntlichkeit mehr, ja die gerettete Welt horchte jetzt mit Wohlgefallen auf die Lästerungen, in denen die ohnmächtige Wuth der Unterdrückten sich Luft machte. Und warum? Jener hatte eine Idee, obschon eine verkehrte, in einer blendenden Form dargestellt; der Bund dagegen ward nur in seiner diplomatischen Thätigkeit anerkannt, in allen andern Beziehungen enthielt er sich sogar jedes Versuches, seine christliche Grundidee geltend zu machen, ja er ließ sogar den Grundsätzen des alten Staatsgeistes so großen Spielraum, daß sie stark genug blieben, jener Idee entgegen zu wirken.“ Wie bedeutungsvoll sind diese Worte über den kläglichen Mangel in jenem alten Bündnisse für die Gegenwart, deren Zeichen so drohend sind, daß sie die Fürsten und Väter der Völker abermal zu einem heiligen Bündnisse nöthigen! —

Und so liegt es denn nicht minder im Interesse des Staates als der Kirche, bei der seit der jüngsten Zeitenwende unabweislich gewordenen Reform der theologischen Studien in Oesterreich auch die wissenschaftliche Grundlage derselben, die anthropologischen Elemente nach Gebühr zu berücksichtigen. — „Nil innovetur, nisi quod traditum!" Wohl, aber man sollte über dem traditum das tradendum als traditum innovatum nicht vergessen! Wehe der Theologie, wenn sie das Ueberlieferte, in die Schweißtücher der Alten gewickelt, wie einen Todten aufbewahrte, statt es in die „Wechselbank" der Geschichte zu legen, damit es in jedem neuen Jahrhunderte neuen, fünf- und zehnfachen Gewinn — dem großen Hausvater der Menschheit bringe, der auch dann in seinem Rechte ist, wenn er von den Seinen fordert, was er selber nicht ausgelegt, und auch da ernten will, wo er selber nicht gesäet hat. Stünde es in der That so mit der Theologie, wahrlich, dann wäre die Stunde nicht mehr ferne, wo sie von dem „strengen Herrn" aus ihrem eigenen Munde wird gerichtet werden, und es geschähe nur im Vorgefühle ihrer nahen Zukunft, wenn sie jetzt schon von dem Throne herabstiege, den ihr das Christenthum unter ebenbürtigen Schwestern auf Universitäten zuwies, um in Seminarien eine kurze Weile noch die letzten Magddienste zu verrichten. — Das Christenthum will von seinen Theologen heutzutage wissenschaftlich vertreten werden; das sollte man bei der Reform der theologischen Studien wohl bedenken; aber auch — daß das Christenthum sich zur Wissenschaft nicht verhalte, „wie das Licht zum Sacke, in welchem jenes in das Haus getragen werden soll, bei dessen Baue man die Fenster vergessen."

Zwei Decennien sind bereits über Oesterreich hingezogen, seitdem der edle, nun schon in den Frieden eingegangene Dr. J. H. Pabst, der Dritte im Freundschaftsbunde jener Männer, deren unermüdlichem Eifer für christliche Wissenschaft wir nun wieder die „Lydia" verdanken, Folgendes *) geschrieben: „Wahrlich es tritt

*) »Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? Die Frage über Leben und Tod des 19. Jahrhunderts. Beantwortet von Dr. J. H. Pabst.« S. 67—70

in unsern Zeiten Niemand dem Berufe des Katholicismus: der Welt das Heil zu vermitteln auf allen ihren Wegen und Allen Alles zu werden, störender entgegen, als jene Friedensboten desselben, welche die Opposition, in welcher „die Wissenschaft der Zeit" mit der Kirche steht, zu einem Vertilgungskriege zwischen der Kirche und „der Wissenschaft überhaupt" machen. Sie vergessen, daß Tausende im geistesstolzen Europa leben, die ohne ihre persönliche Schuld kein anderes Magnificat zu singen wissen, als das des alten trostlosen Trösters Cicero: „Haec studia adolescentiam alunt, senectutem oblectant etc.", und welche arme Seelen wir nun und nimmer mit der Verkündigung unseres unbekannten Gottes von ihrem bisherigen Lebens- und Freudenquell hinweglocken, die aber der Anrede horchen werden: „Du bist Meister in Israel und weißt das nicht?" — Und der lieben Jugend, die, seit sie durch eine hochherzige Erziehung mit vieler Mühe aus den Kinderschuhen heraus- und auf den Kothurn hinaufgehoben, im Strome der Geschichte jenen wunderbaren Wendepunct bildet, wo das Wasser bergan zu fließen beginnt, — der alle historische Autorität, von der des natürlichen bis zu der des heiligen Vaters und von der des Dorfschulzen bis zu der des Königs, zur lächerlichsten Philisterei geworden, — die vor nichts in der Welt weiter Respect hat, als vor sich selbst: wie wollen wir dieser Jugend wieder Ohr und Herz öffnen für den historischen Christus? in welcher Gestalt und von welcher Seite her kann die positive Lehre ihr wieder imponirend nahe gebracht werden, wenn nicht von dort her, wo auch das Gewissen sein heimliches und allgewaltiges Vehm- und Inquisitionsgericht übt: aus ihrem eigenen Innern heraus, und in der Lichtgestalt der Wissenschaft? — Ja, um Alles in Eine Frage zusammenzufassen: wie und womit werden wir, die wir das Christenthum für das Universalheilmittel jedes Grundübels der Menschheit ansehen und anpreisen, in einer dem Christenthume entfremdeten und entwendeten Zeit dem St. Simonismus *) gegenüber

---

*) In dieser düstern Nebelgestalt spukte damals schon am hellen, lichten Tage der Dämon unseres Jahrhunderts, der religiöse und politische Communis-

diese unsere Verkündigung geltend machen? — Wie werden wir unserer alten Predigt von der Buße und von dem versöhnenden Gehorsame Christi Gehör und Sieg verschaffen über eine Lehre, die eben so kräftig als anmuthig die Religion der Selbstverläugnung als antiquirt und die Fülle der Zeiten des Genusses und der Seligkeit auf Erden als erschienen verkündet, — einem armen, aus dem Zweifeln ins Verzweifeln und durch den Absolutismus des Geistes in Dürftigkeit und Elend des Leibes gestürzten Geschlechte verkündet? — Wie werden wir Kirche und Staat retten vor der „Religion des Fortschrittes und dem Worte der allgemeinen Vereinigung," das um so leichter als das „Fiat lux" in den chaotischen Finsternissen der Zeit angesehen werden kann, als der ganze Gedanke, als höchste Blüthe, und seine projectirte Ausführung als die gesegneteste Frucht aller geistigen Entwickelung und Bestrebungen im Geschlechte, — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in demselben zur Versöhnung gebracht, und jeglichem Elemente im Organismus der Menschheit, eben durch die Schöpferkraft des Denkgeistes, sein Recht vindicirt zu haben scheint? — In der That, wer da glaubt den St. Simonismus mit bloßem Spott und Hohn abfertigen zu können, kennt weder die Natur noch den Ursprung dieses gewaltigen kosmischen Gewächses. Wenn der Geist Gott und seinen Christus verloren und vergessen, kann er sich keine größere und würdigere Aufgabe stellen, als die: durch die Macht seines Gedankens die Welt zu retten. Der St. Simonismus ist der thatkräftige Versuch des Denkgeistes, sich aus dem, durch seine bisherige Gottlosigkeit und Mißachtung der Autorität der Natur und der Geschichte herbeigeführten, socialen Jammer und aus der Zerrüttung aller irdischen Existenz selbst zu erlösen. Die Noth ist zu groß geworden; der stolze Geist muß sich herablassen und der Natur Einiges zugestehen; aber er bezeigt sich ihr freundlich, ohne seinen bisherigen Standpunct der Selbstverabsolutirung aufzugeben;

mus, der nun in leibhaftester Gestalt bald da bald dort aus dem Boden der Geschichte springend, den Regierenden in Staat und Kirche, jedem Besitzenden sein Gorgonenschild entgegen hält. Wohl hätte er damals noch paciscirt und in einen spiritus familiaris umgewandelt werden können, hätte man der rechten Formel sich besonnen, ihn zu bannen.

er möchte Gerechtigkeit üben, ohne aus seiner großen Usurpation herauszutreten; er will die mit und durch Christus den einzigen Weltheiland im Geschlechte bestehenden Elemente des Friedens und der Seligkeit in seine Gewalt und zur vollen Entwickelung bringen — ohne Christus. Man sieht, wie in demselben Augenblicke, wo der Dämon der Lüge und des Irrthums an dem asiatischen Islamismus, dem Sohne einer stolzen und glühenden Einbildungskraft, verzweifeln muß, er im sogenannten Mittelpuncte der europäischen Civilisation einen neuen — das Kind einer fanatisch gewordenen Intelligenz — erweckt, der seinen Gläubigen die Seligkeit des Himmels schon hienieden auf Erden, wie jener den Seinen die Seligkeiten der Erde dort jenseits im Himmel verheißt. Die Macht und die Entwürfe des Islamismus des Fleisches scheiterten an der muthigen Treue und an der Kraft und Schärfe des Schwertes des christlichen Europa; die des Islamismus des Geistes müssen und werden zu nichte werden vor der Treue und Macht der christlichen Intelligenz, vor der Schärfe des Schwertes der geheiligten Wissenschaft. Es ist und bleibt ewig wahr: „Jegliche Pflanze, die nicht der himmlische Hausvater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden;" aber sollen und dürfen wir deßhalb, wie jene Senatoren auf dem Capitol, auf und in unsern Stühlen in ultrafrommer Ergebung und unberathenem Vertrauen den Todesstoß der siegreichen Barbaren der Cultur erwarten, — oder müssen wir uns nicht vielmehr erheben und zu jenen Waffen greifen, auf deren Spitze für uns die Ehre und Wonne des Sieges und für die Zeit das Heil und der Friede in Christus ruht? — Wo die Wissenschaft als Religion auftritt, muß und kann sie nur durch die Religion als Wissenschaft überwunden und destruirt werden." —

Wer noch Herz und Sinn hat für das Wohl und den Ruhm unseres Vaterlandes und der Kirche in ihm, wie sollte der nicht mit tiefer Wehmuth erfüllt werden, wenn er bedenkt, daß solch eine Stimme bereits vor zwanzig Jahren in Oesterreich laut wurde. Was hätte da seither geleistet, wie viel Gutes gesichert und gewahrt, wie viel Schlimmes ferne gehalten werden können, wenn man sich herab-

gelassen hätte, solche Stimmen zu hören! Ja was könnte jetzt noch — in der „eilften Stunde" — geschehen! —

Wir schließen mit jenen prophetischen Worten, die wie einst über Israel an die Hüter und Hirten des Volkes, so jetzt über Europa hingehen gleich dem Schalle einer Gerichtsposaune: „Conticuit populus meus, eo quod non habuerit scientiam; quia scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi; et oblita es legis Dei tui, obliviscar filiorum tuorum et ego." (Osee IV, 6)

L. Croy.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

5.

Uebersichtliche Relation über die neueste Synodalliteratur seit dem Jahre 1848.

Erster Artikel.

Allgemeine Uebersicht.

(Fortsetzung und Schluß.)

Während die im 1. Hefte dieser Zeitschrift S. 133—170 befindliche „allgemeine Uebersicht der Synodalliteratur seit 1848" unter der Presse lag und seit ihrer Veröffentlichung sind einige neuere dahin einschlägige Schriften erschienen, von denen Referent die drei bedeutendsten der relativen Vollständigkeit halber zur Kenntniß der Leser dieser Zeitschrift bringen zu müssen glaubt. Diese sind:

1. (22) Was haben uns die versammelten Bischöfe gebracht? Ein freies, ehrliches Wort von Wilhelm Gärtner, Operar und Feiertagsprediger an der k. k. Wiener Universitätskirche. Wien. 2 Hefte. 1850 und 1851. Gerold. 1. Heft S. VIII. 58; 2. Heft S. X. 59—288

2. (23) Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? nebst einem Rückblicke auf die im Jahre 1849 in Deutschland erschienenen Schriften über kirchliche Zustände und Diöcesansynoden von Dr. J. A. Binterim, Pfarrer in Bilk und der Vorstadt Düsseldorf. Daselbst. Kampmann. 1850 S. VIII. 120

3. (24) Die Bisthumssynode, Auf und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neuern Staatskirche, ihr Neubau in der freien Kirche. Eine am 26. Juni 1849 von der theologischen Facultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München gekrönte Preisschrift. Von Alois Schmid, Priester des Bisthums Augsburg. Regensburg. 1850 bei Manz. Erster Band: Verfassung der Bisthumssynode. S. XIV. 404

Die drei vorstehenden Werke zählen alle zu jener conservativen Richtung, die wir S. 145 a. a. O. näher charakterisirt haben.

Selbst Gärtner, Nr. 1 (22), welcher seine Anschauung des Diöcesan-Synodalinstitutes als eine constitutionelle bezeichnet, tritt doch dem vulgären Kirchenconstitutionalismus in allen Puncten entgegen, wenn gleich vielfach bei ihm das Bestreben bemerkbar ist beide entgegengesetzte Standpuncte miteinander zu vermitteln. Wir haben hier ausschließlich zwei Abhandlungen desselben im Auge, von denen die Eine „die geistliche Gerichtsbarkeit" überschrieben ist, die Andere aber „die Nothwendigkeit der Diöcesansynode und der Priesterconferenz" zu beweisen sucht, indem es uns an diesem Orte nicht gestattet sein kann über den Gesammtinhalt der Schrift: „Was haben uns die versammelten Bischöfe gebracht?" Bericht zu erstatten *). Der als Novellist, als dramatischer Dichter, als Ho-

*) Gärtner's »freies und ehrliches Wort« erstreckt sich außer den vom Herrn Referenten berührten drei Abhandlungen noch 4. auf den öffentlichen Unterricht, nämlich auf das Gymnasium, die Universität und die Wiener Universität; 5. auf die Civilehe, 6. auf die Wahl der Bischöfe, 7. auf die Concordatsfrage mit einer Nachbemerkung über das Gymnasium, und über die h. Ministerialverordnung vom 30. Juni 1850, welche die theologischen Diöcesanlehranstalten und Facultäten betrifft. Das Schlußwort ergeht sich in einigen »desideriis non impiis« für die Aufbesserung geistlicher Besoldungen, wirft einige Streiflichter über den Pfarrconcurs, über die katholischen Vereine, und über die Missionen und weist der antichristlichen Journalistik gegenüber die Nothwendigkeit einer katholischen Tagespresse nach.

milet und Publicist rühmlich bekannte Verfasser bespricht nämlich in der angezeigten Schrift nicht blos die Synodalfrage, sondern

---

Die umfangsreichste dieser Abhandlungen (Nr. 4 S. 99—236) berührt von S. 131—236 zu sehr das unmittelbare Interesse der Facultät, welche diese Zeitschrift herausgibt, als daß ihrer hier keine Erwähnung geschehen sollte. Die Wiener-Universität hatte ihren ursprünglichen clericalen und specifisch katholischen Charakter durch vier Jahrhunderte unverletzt bewahrt; ihre Säcularisation wurde erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allmälig und unvermerkt eingeleitet. Sie steht aber noch gegenwärtig nicht außer aller Beziehung zur Kirche; es fungirt an ihr noch fortwährend der vom apostolischen Stuhle eingesetzte, canonische Kanzler als Mitglied des akademischen Consistoriums und bei allen Promotionen zum Doctorate; sie übt das Besetzungsrecht für mehrere Canonicate und betheiligt sich bis zur Stunde durch ihre Behörden an gewissen kirchlichen Feierlichkeiten; sie zählt endlich eine katholisch-theologische Facultät zu ihrem Organismus. Diese aber präsentirt fortan jeden Candidaten der theologischen Doctorswürde dem Universitätskanzler zu der kirchlich vorgeschriebenen Abnahme des tridentinischen Glaubensbekenntnisses und das Recht des Letztern bei den theologischen Doctoratsprüfungen zu präsidiren ist wenigstens nicht aufgehoben. Die canonische Gültigkeit des in Wien erworbenen Doctorates aus der Theologie blieb bis zur Stunde unbestritten. Auf diese Thatsachen und auf andere aus dem Wesen der Universitäten überhaupt entnommene Gründe stützt Gärtner seinen Vorschlag zur Redintegration nicht nur der theologischen Facultät, sondern der ganzen alten katholischen Universität zu Wien, indem er gleichzeitig der Neugestaltung derselben und ihrer künftigen wissenschaftlichen Aufgabe volle Rechnung trägt. Sein Vorschlag mag Vielen zu weitausgreifend scheinen; aber jedenfalls verdient die bisherige so eben angedeutete kirchenrechtliche Stellung und die künftige wissenschaftliche Aufgabe der Wiener theologischen Facultät größere Beachtung, als sie bis jetzt gefunden hat. Merkwürdiger Weise haben unter allen theologischen Facultäten in Deutschland nur die der beiden ältesten Hochschulen zu Prag und Wien ihren unmittelbaren Zusammenhang mit dem vom Papste bestellten Kanzler bewahrt; was aber die von der ernsten Gegenwart überhaupt geforderte höhere, wissenschaftliche Aufgabe der theologischen Facultät in der Reichshauptstadt betrifft, so gewinnt dieselbe in dem Maße an Bedeutsamkeit, als ihre Schwestern an den kleinern Universitäten des Reiches hauptsächlich die Bedürfnisse der mit ihnen verbundenen Diöcesanlehranstalten im Auge behalten müssen. Anmerkung der Redaction.

alle für Oesterreichs kirchliche Gegenwart belangreicheren kirchlichen Fragen, in so weit diese in Folge der Veröffentlichung der von der Wiener Bischofsversammlung gestellten Anträge und der diesen entsprechenden allerhöchsten Bestimmungen vom 18. und 23. April 1850 das allgemeine öffentliche Interesse in besonderm Grade in Anspruch genommen haben und von der publicistischen Presse vielfach in einem der Kirche feindlichen Sinne commentirt und beurtheilt worden sind.

Nachdem der Verfasser in der Ersten Abhandlung seiner Broschüre die Befreiung der österreichischen Kirche vom **Placetum regium** gerechtfertigt hat, verbreitet er sich in einem Zweiten Aufsatze S. 30—58 über „die Gerichtsbarkeit in der Kirche.“ Er leitet die Erörterung dieses Punctes mit der Bemerkung ein, daß die Zurückverlangung der selbstständigen kirchlichen Gerichtsbarkeit durch den Episcopat in der Consequenz seiner Forderung nach Befreiung der Kirche von dem **Placetum regium** liege, da die kirchliche Gerichtsbarkeit einen integrirenden Theil der souveränen kirchlichen Regierungsgewalt bilde. Die Souveränität der richterlichen Gewalt in der Kirche mache dieselbe nothwendig in ihrer Ausübung von allem rechtsbeständigen Einflusse der Staatsgewalt unabhängig; aber diese Souveränität sei deßhalb durchaus nicht identisch mit dem Rechte einer kirchlich unbeschränkten Uebung dieser Gewalt durch die Bischöfe. Vielmehr liege in dieser Souveränität der richterlichen Gewalt der Kirche gegenüber der Staatsgewalt die sicherste Bürgschaft gegen allfälligen bischöflichen Absolutismus. Denn von dem Augenblicke an, als die Staatsgesetze in dieser Beziehung zu wirken aufgehört haben, beginne die Rechtswirksamkeit des Kirchengesetzes. Dieses kenne aber keine unbeschränkte richterliche Gewalt der Bischöfe. In diesem Gedankengange, der aber in vorliegender Broschüre in Folge der vielen Digressionen, welche das Bestreben die zu erörternde Frage durchgängig an die desfallsigen Bestimmungen der Wiener Bischofsversammlung und der diesen entsprechenden allerhöchsten Entscheidungen anzuknüpfen mit sich führte, zu wenig markirt hervortritt, erreicht Herr Gärtner S. 35 sein eigentliches Thema, das sich kurz in folgender Weise formuliren läßt: Die Bischöfe sind in der Ausübung ihrer richterlichen Gewalt an die canonischen Formen ge-

bunden. Diese sind aber der Art, daß sie den Gedanken der Unbeschränktheit der richterlichen Gewalt des Bischofes ausschließen. Um jedoch die ganze Tragweite dieser canonischen Formen bemessen zu können, um das, was an ihnen von bleibender Giltigkeit ist, von dem was dem Wechsel unterworfen ist scheiden zu können, muß man 1) die Idee, das Wesen der kirchlichen Regierungsgewalt überhaupt ins Auge fassen und 2) sodann nachweisen, wie diese Idee in den geschichtlich vorgekommenen canonisch-judiciellen Formen oder vielmehr richterlichen Organismen ihren entsprechenden Ausdruck gefunden habe. Es kommt also vor Allem darauf an, die wesentliche Form der kirchlichen Regierungsgewalt kennen zu lernen. Diese ist nach dem Zeugnisse der h. Schrift und der steten Tradition der Kirche monarchisch. Schon der Umstand, daß die Kirche von ihrem göttlichen Stifter als eine βασιλεία (τῶν οὐρανῶν) bezeichnet wird, weist auf einen sachlichen Parallelismus zwischen der Kirchengewalt und der königlichen Gewalt im Staate. Die monarchische Form der Regierung hat in dem von Christus eingesetzten Primate für die allgemeine Kirche ihren Ausdruck gefunden. Die Inhaber dieser monarchischen Gewalt in den Einzelkirchen sind die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, denen gleich dem Petrus die Binde- und Lösegewalt von dem Herrn verliehen wurde. Auch sind es nach des Apostels Ausspruch die Bischöfe, welche der h. Geist gesetzt hat die Kirche Gottes zu regieren. Indem aber Christus „durch den Modus seiner Stiftung auch durch Wort und Bezeichnung die Menschen an ein irgendwie Aehnliches, nemlich an das Königthum erinnerte und sie hierdurch anleitete mittelst des schon vorhandenen Grundbegriffes „Königthum“ sich den Begriff Kirche zu construiren, so konnte für solche Grundlegung nicht das Königthum in seiner Ausartung, nicht das königliche Tyrannenthum des Herodes oder das Tyrannenthum, des römischen Kaisers gemeint sein, sondern das Königthum wie selbes Christus lehrte und gebot, darum . . . werden wir nur das, was dem Königthume wesentlich eignet, als Substrat in die Anschauung der Kirche hinüber nehmen, wir werden zweitens, in so weit dies auch mit den Formen des Königthums geschehen kann, nur jene Formen, wie sie Christus

lehrte und gebot, mit hinübernehmen, und wir werden drittens von dem unterlegten Begriffe Alles ausscheiden müssen, was der eigenthümlichen Construirung des grundverschiedenen Königthums in der Kirche zuwiderläuft." Ohne Zweifel hatte hier Gärtner die bekannten Stellen der h. Schrift: Lukas 22, 25—28; 1. Petri 5, 1—4 und Kol. 1, 25 im Auge. Es wäre hier wohl an Ort und Stelle gewesen darnach den Begriff des kirchlichen Königthums positiv zu bestimmen. Statt dessen kommt es nur zu unbestimmten Andeutungen über ein gewisses Maß der Berechtigung des monarchisch-constitutionellen Principes auf kirchlichem Gebiete S. 37—38.

Referent konnte sich nicht ganz klar werden, was Gärtner unter dem kirchlichen Constitutionalismus, dem er das Wort redet, verstanden wissen will. Ist damit nichts weiter gemeint, als daß sich die bischöfliche Regierungsgewalt innerhalb der ihr durch die Kirchenverfassung gezogenen Grenzen zu halten habe und in diese bei allfälliger Ueberschreitung durch die höhern kirchlichen Instanzen der Metropolitan- und Primatialgewalt zurückgewiesen werden könne, oder denkt der Verfasser doch dabei zunächst an eine kirchenverfassungsgemäße, wesentliche Mitwirkung des sogenannten niedern Clerus bei der Ausübung der bischöflichen Regierungsgewalt? Beide Annahmen haben ihre Schwierigkeiten. Die erste Art der Controlle durch den Metropoliten und den Papst kommt in der Abhandlung nirgends ausdrücklich zur Sprache. Die andere Annahme empfiehlt sich wohl durch den Umstand, daß der Verfasser sofort hervorhebt, wie „das Moment der Gemeinschaft in gar keiner Gesellschaft ein so inniges und wesentliches und darum auch so nothwendig äußerliches und entwickelungsbemüßigtes ist, als eben in der Kirche." Aber daß diese Uebung der bischöflichen Gewalt in Gemeinschaft mit dem Clerus für diesen nicht die Bedeutung einer Decisivstimme haben könne, sondern nur die eines Beirathes, scheint aus Punct 6 und 7 S. 39 zur Genüge hervorzugehen. Es heißt nämlich dort: „Wie auch die Regierung in der Kirche sich gestalte, die Regierer sind und bleiben die Bischöfe, die allein dazu eingesetzt sind, die Kirche zu regieren. Alle Regierungsgewalt geht von ihnen aus und kehrt zu ihnen zurück. Der Bischof regiert aber noch immer selbst, auch wenn er Rath

annimmt und sich zu diesem Zwecke mit einem Beirathe umgibt, oder wenn er durch Delegation regiert oder wenn sein Mandatar nicht sowohl eine Person als vielmehr ein besetztes Gericht ist, in welchem übrigens immer wieder das Princip der Monas im Vorsitzenden in der Art festzuhalten sein wird, daß der Ausspruch des Gerichtes erst durch diesen zum endgiltigen schiedsrichterlichen Spruche erhoben werden muß, da die bloße Macht des Veto noch keine Regierungsmacht ist." Verstehen wir hier Herrn Gärtner recht, so hat der kirchliche Constitutionalismus in richterlicher Beziehung einzig die doppelte Bedeutung: 1) daß der Bischof nicht für sich allein ohne allen Beirath seines ihm untergeordneten Clerus das Richteramt übe und daß er 2) einen Theil der Functionen des bischöflichen Richteramtes im Wege der Delegation oder des Mandates nicht einer Einzelperson in der Art übertrage, daß dabei die consultative Concurrenz Mehrerer ausgeschlossen sei. Gegen einen solchen Constitutionalismus läßt sich wahrlich Nichts einwenden, als dieses, daß er die Bezeichnung: Constitutionalismus nicht verdiene. Referent glaubt sogar weiter gehen zu dürfen, als Herr Gärtner, ohne irgendwie in eine kirchenconstitutionelle Strömung hineinzugerathen Er glaubt, der Bischof könne immerhin, ohne der monarchischen Regierungsform in der Kirche etwas zu vergeben, einen Theil oder auch seine ganze richterliche Gewalt an ein besetztes Gericht in der Art übertragen, daß der Vorsitzende und die Beisitzenden gleichberechtigt sind. Nur bei der Ausübung der richterlichen Gewalt durch den Bischof in Selbstperson ist ein mitentscheidendes Eingreifen der Beisitzer unstatthaft.

Im Nachfolgenden wirft der Verfasser die Frage auf, ob die von ihm mit Rücksicht auf das Wesen des kirchlichen Regierungsprincipes als statthaft bezeichnete Weise der Uebung der kirchlichen Gerichtsbarkeit durch den Bischof unter Beirath des untergeordneten Clerus, oder im Wege der Delegation durch ein aus Clerikern besetztes Gericht kirchenrechtlich nachweisbar sei. Es folgt nun eine historische Deduction nach folgenden Gesichtspuncten geordnet: Selbstbeschränkungen der Bischöfe in Ansehung ihrer Richtergewalt — Kritik der Synodalrichterfrage — Nuntiaturgerichte, das päpstliche

Mandatargericht, das Metropolitangericht. — Untergerichte der bischöflichen Gerichtsbarkeit: Archidiaconal-Decanal-Gerichte. — Von den Sendgerichten, Sendschöffen. — Etwaige Haltpuncte für Erneuerung und Wiederauflebung des geistlichen Gerichtswesens — Erzbischof Sibour's Reorganisation der geistlichen Gerichtspflege. Princip der bischöflichen Delegation. — Hindeutungen auf das kirchliche Gerichtswesen in Ungarn. — Referent muß sich auf die Angabe dieser Ueberschriften beschränken, da durch ein näheres Eingehen in die einzelnen Momente dieser historischen Beweisführung der „besondern Uebersicht" vorgegriffen würde. Dem Verfasser lag hiefür ein reiches Material in der von uns sub 20 besprochenen Schrift Binterims: „Die geistlichen Gerichte in der Erzdiöcese und Kirchenprovinz Köln" vor, das er für seinen Zweck entsprechend geordnet und benützt hat.

Die Dritte Abhandlung Gärtner's S. 59—98 führt die Aufschrift: „Die Diöcesansynode und die Priesterconferenz;" sie befaßt sich aber eigentlich nur mit dem Nachweise der Nothwendigkeit der Diöcesansynode.

Der Grund, aus welchem sich der Verfasser auf diesen Einen Punct beschränkt hat, liegt ohne Zweifel in der vielfach mißdeuteten Erklärung der Wiener Bischofsversammlung die künftige Abhaltung der Bisthumssynoden in Oesterreich betreffend *). Einer im Stillen und Verborgenen sehr thätigen Partei, der die Diöce-

---

*) »Die Diöcesansynoden sind allerdings eine Sache, welche der vorsichtigsten Behandlung bedarf. Sie sind seit mehrern Jahrhunderten außer Uebung gekommen und das Concilium von Trient bemühte sich vergebens die jährliche Abhaltung derselben wieder in Gang zu bringen. Zudem haben Jene, welche auf die Wiederherstellung der Diöcesansynoden am lautesten und ungestümsten dringen, dabei etwas ganz Anderes im Auge, als die von der Kirche gebilligte und angeordnete Einrichtung Dies Alles hindert jedoch nicht, daß solche Versammlungen, wenn sie vom rechten Geiste beseelt sind, einen reichen Samen des Guten ausstreuen können und da es Pflicht ist, kein Samenkorn des Guten unbeachtet zu lassen, so haben die versammelten Bischöfe beschlossen, die Diöcesansynoden, insoweit und sobald als die Verhältnisse der einzelnen Diöcesen es verstatten, wieder ins Leben einzuführen.

sansynode ein Dorn im Auge ist, weil durch sie die bequeme Herrschaft des geistlichen Bureaukratismus in Gefahr steht, und die sich deßhalb alle mögliche Mühe gibt die untenstehende Aeußerung der Wiener-Bischofsversammlung in einem dieser völlig fremden Sinne zu mißdeuten, wird mit der Versicherung entgegengetreten, daß „hinter den Ausdrücken (der Bischofsversammlung) kein Vorbehalt gegen die Sache selbst, keinerlei Beeinträchtigung der Synode, auch kein halber und unsicherer Entschluß verborgen sei." Zu dieser Annahme sei man schon aus dem einzigen Grunde berechtigt, weil der österreichische Episcopat die Freiheit der Kirche angestrebt habe, und weil die von dem Staate „freigegebene Kirche die Synode aus sich selbst gebären müsse, soll sie nicht in Unfreiheit wieder zurücksinken" S. 61. Referent hätte gewünscht, daß dieser Punct auch von dem Verfasser festgehalten und in einer befriedigenden Weise durchgeführt worden wäre. Bei dem Umstande, daß die Ausführung dieses Punctes in Hirschers „kirchlichen Zuständen der Gegenwart" verunglückt ist, wäre ein neuerlicher Versuch hier wohl an Ort und Stelle gewesen.

Es ist dem Referenten unbegreiflich, warum Gärtner diesen Gesichtspunct nicht in die Reihe der fünf Momente seines Beweises für die Nothwendigkeit der Diöcesansynode aufgenommen hat. Der Verfasser hat sich nämlich in seiner Abhandlung die Aufgabe gestellt, den Beweis der Nothwendigkeit der Diöcesansynode durch folgende fünf Momente zu vermitteln. Das erste Beweismoment wird genommen aus dem der Kirche eingestifteten Geiste und Organismus; das zweite daraus, daß die Unterlassung der Synode ein Abfall von der geschichtlichen Herrlichkeit der Kirche wäre; drittens findet Gärtner die Abhaltung der Diöcesansynode motivirt durch die „Entwickelungen im Bewußtsein (?) und in der Verfassung der Kirche"; viertens fordere die Wiedereinführung der Diöcesansynode „die h. Weisheit der kirchlichen Größen;" fünftens liege die Nothwendigkeit der Synode in der Aufgabe der Kirche so, daß die Kirche von sich

---

Indessen werden sie dabei mit der größten Vorsicht vorgehen." Actenstücke der Wiener Bischofsversammlung. S. 30

selbst abfallen würde, wenn sie die Synode nicht aus sich heraussetzte. Sollte dieses fünfte Moment für sich bestehen, so mußte es in der Beschränkung, auf die kirchliche Gegenwart gefaßt werden; es mußte nämlich der von dem Verfasser aufgenommene, aber leider nicht durchgeführte Gedanke maßgebend werden, daß nach der Lage der Verhältnisse der Gegenwart die Freiheit der Kirche vom Staate nur durch consequente Verwirklichung des Synodalinstitutes bis in die Gliederung der Bisthumssynode hinab sichergestellt werden könne. Allgemein gefaßt mußte der Punct 5 mit 1, 2 und 3 zusammenfallen, wie denn auch wirklich der Verfasser, nachdem er sich in 1, 2, 3 schon gänzlich ausgegeben hatte, sich in die Nothwendigkeit versetzt sah, Nr. 5 fallen zu lassen. Denn wenn er bei der besondern Durchführung S. 84 Nr. 5 mit Nr. 4 verbindet, so hat er damit nur den Schein gerettet, und nicht einmal diesen, denn diese Verbindung von Nr. 5 mit Nr. 4 ist die unzuläßigste von allen möglichen. Ueberhaupt entspricht die von Gärtner versuchte Fünfgliederung des Beweises schwerlich den formellen Anforderungen der Logik. Die Beweisführung im Einzelnen würde bei einer aus den Gesetzen der dialektischen Entwickelung hervorgegangenen Diathese des Stoffes viel decidirter und bestimmter ausgefallen sein.

Referent verkennt nicht die verdienstlichen Seiten der Gärtner'schen Beweisführung, z. B. das Bestreben nach möglichster stofflicher Vollständigkeit, in so weit eine solche in einem Aufsatze von so geringem Umfange erreichbar war; aber gewiß würde die Mehrzahl der Leser dem Herrn Verfasser diese Vollständigkeit gern erlassen haben gegen die Einhaltung eines strengern Gedankenganges, gegen eine schärfere Formulirung, gegen größere Klarheit und Deutlichkeit im Ausdrucke. — Was das beigebrachte historische und kirchenrechtliche Material anbelangt, so ist dieses, wie sich wohl von selbst versteht, nicht unmittelbar aus den Quellen geschöpft, sondern zum größern Theile aus Feßler, Phillips, Sattler und Filser entnommen. Namentlich folgt Gärtner unter Nr. 4 presso pede der Phillips'schen Schrift. Vergleiche S. 85—92 der Gärtner'schen Schrift mit Phillips: Diöcesansynode S. 96 - 135. Eigenthümlich sind aber Gärtner's Schrift die werthvollen Mittheilungen über die Anläufe,

welche man in der österreichischen Kirche zur Wiedereinführung des Synodalinstitutes genommen hatte, besonders die diesfälligen Mittheilungen aus der ungarischen Kirche S. 74 ff.

Der Priesterconferenz hat Gärtner in seiner Schrift nur 5 Seiten gewidmet, in welchen außer einigen historischen Notizen aus der ältern und neuesten Zeit nur allgemeine Andeutungen über die Aufgabe und den Zweck dieses Institutes und über dessen Verhältniß zur Diöcesansynode und zu dem Bischofe vorkommen. Referent hätte sehr gewünscht, daß Herr Gärtner gerade im Puncte der Priesterconferenz etwas einläßlicher gewesen wäre, namentlich daß er mit positiven Vorschlägen über die zweckmäßige Organisation dieses Institutes mit Rücksicht auf unsere vaterländischen Verhältnisse hervorgetreten wäre. Denn wenn irgendwo die Priesterconferenz unerläßliche Vorbedingung für eine ersprießliche Wiedereinführung des Diöcesan-Synodalinstitutes ist, so gilt dieses von unserer vaterländischen Kirche. Doch in dem, was Gärtner in dieser Beziehung zu bringen unterlassen hat, verspricht die Schrift

Nr. 2 (23) Ersatz, inwiefern sie die Frage an der Stirne trägt: „Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden?" Der verehrte Verfasser dieser Schrift befriedigt aber gleichfalls nicht solche durch den gewählten Titel angeregte Erwartungen. Dr. Binterim gibt nämlich vielmehr eine Geschichte, wie in der Kirche, insbesondere in der deutschen Kirche die Diöcesansynoden in früherer Zeit durch anderwärtige Rechtsinstitutionen ersetzt worden seien. Die von S. 98—101 vorkommenden Vorschläge zu einer Umgestaltung der Archidiaconalsynoden sind zu wenig ins Detail gehend, als daß durch sie die Wahl des Titels der Schrift gerechtfertigt wäre. Uebrigens ist diese Broschüre ein sehr dankenswerther Beitrag zur Synodalliteratur. Es wird durch ihn so manche Lücke in der Geschichte des Synodalwesens ausgefüllt.

Dem eigentlichen Thema geht von S. 1—22 ein Rückblick auf die in Deutschland im Jahre 1849 erschienenen Schriften über die kirchlichen Zustände und über Diöcesansynoden voraus. Dieser Ueberblick ist übrigens nicht vielmehr als eine bloße Aufzählung dieser Schrif-

ten, welcher hier und da eine Angabe der secundären Quellen, die bei der Ausarbeitung dieser Werke von den betreffenden Autoren benützt wurden, beigefügt ist. Nur die Wessenberg'sche „Bisthumssynode" wird einer sorgfältigen Analyse unterworfen. An diese Analyse reiht sich eine Widerlegung der Schrift des ehemaligen Constanzer Bisthumsverwesers, die man als gelungen bezeichnen kann. Binterim hatte hiebei wohl auch die Nebenabsicht die über seine diesfällige Denkweise in Umlauf gesetzten Verdächtigungen, welche man sogar bis zum apostolischen Stuhle geleitet hatte, niederzuschlagen*). Wir glauben nicht erst bemerken zu dürfen, daß die gegründete Hoffnung vorhanden sei, daß er diesen Zweck vollkommen erreicht habe. Von S. 29—40 verbreitet sich Binterim über die Bisthumssynoden der 4 ersten Jahrhunderte, wobei es zu einem kleinen Excurse über die Landpfarrer in den erstern Jahrhunderten der Kirche kommt. Dieser ist gegen Dieringers Behauptung (S. 17 seines offenen Sendschreibens an Hirscher), daß die erstern Jahrhunderte nichts von Pfarrern mit eigenen Pfarrechten wüßten, gerichtet. Es folgt dann von S. 40—48 eine sehr schätzenswerthe Abhandlung über die Frage: ob in der Vorzeit Diöcesansynoden als Vorbereitungen zu Provinzialconcilien angeordnet wurden? Die Gegner Binterims waren nämlich so weit gegangen, die Ansicht, daß auf Diöcesansynoden Gegenstände für die Verhandlung auf den Provinzialconcilien sehr zweckmäßig in Vorberathung genommen werden könnten, als unkirchlich zu bezeichnen. Binterim weist treffend nach, wie nur grobe Unkenntniß der Geschichte der Synoden zu einer solchen Behauptung verleiten könne. Von geringerm Belange sind die 3 unmittelbar darauf folgenden Untersuchungen: 1) „Sind alle Curatgeistlichen berechtigt zur Bisthumssynode zu kommen?" S. 48—51, 2) „Mußten die Geistlichen auch nüchtern der Synode beiwohnen?" S. 51 f., 3) „Ein Wort in eigener Sache, die Erklärung des im 4. Capitel der Würzburger Synode v. J. 1329 vorkommenden Ausdruckes: Inthronisatio betreffend, gegen Dr. Phillips." S. 52—59.

---

*) Vergleiche das Breve Papst Pius IX. an Binterim, abgedruckt in dem Vorworte zu der Schrift: Die Curatexamina und die Diöcesansynoden. S. IV

Erst S. 59 faßt Dr. Binterim das eigentliche Thema seiner Schrift an: Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? Der Herr Verfasser gibt vor Allem die Erklärung ab, daß er diese Frage nicht in der Absicht aufwerfe, um seiner Seits zur Verhinderung des Wiederauflebens der Diöcesansynode oder zur Verschiebung derselben ad calendas graecas mitzuwirken. Im Gegentheile wolle er durch Nachweisung geeigneter Surrogate verhindern, daß man in Gegenden, wo die alljährliche Abhaltung der Diöcesansynoden aus äußern und innern Gründen nicht ausführbar ist, mit der Diöcesansynode nicht auch die Sache derselben fallen lasse. Binterim ist nämlich der Meinung, daß abgesehen von dem Bedürfnisse der Seelsorge, auch schon die beträchtlichen Vorbereitungen zu einer solchen Synode in den deutschen Diöcesen in unserer Zeit, wo so Vieles neu zu ordnen und zu regeln ist, ihre jährliche Abhaltung nicht erlauben werden. Auch glaubt er, daß die Diöcesansynode, wenn sie alle Jahre zusammengerufen würde, recht bald ihre Bedeutung verlieren könnte, indem sie dann zu einer Versammlung herabsinken dürfte, worin lediglich die Provinzialstatuten verlesen würden. Damit aber doch das Trienterdecret wegen jährlicher Abhaltung der Bisthumssynode dem Wesen nach in Erfüllung komme, glaubt er nicht neue, sondern von der Kirche bereits erprobte Mittel vorschlagen zu müssen, „die, wenn einmal ein Provinzialconcilium oder einmal eine Diöcesansynode gehalten worden ist, auf mehrere Jahre, bis neue wichtige Fälle eintreten, dieselben ersetzen mögen, ohne Störung in der Pfarrverwaltung und vielleicht auch mit besserer Wirkung.“ Als solche Ersatzmittel schlägt er für die größern Diöcesen Deutschlands partiale Synoden vor, „auf denen der Bischof oder dessen Commissär leichter eine Uebersicht über das Nöthige gewinnen könne, als in so großen Versammlungen, wo die Geistlichkeit einer umfangsreichen Diöcese versammelt ist, und zwar nur auf 3 Tage.“ S. 63 f. An diese Erörterungen schließt sich eine sehr lehrreiche geschichtliche Darstellung analoger Erscheinungen des Mittelalters an, und zwar kommt S. 65—70 die Archidiaconal-Laicalsynode oder das Sendgericht zur Sprache, um die Erörterung des von der Einrichtung dieser grundverschiedenen

Wesens der Archidiaconal-Clericalsynode vorzubereiten, denn nicht jene, sondern nur die von ihr ganz verschieden aus bloßen Geistlichen zusammengesetzte Archidiaconalsynode komme als Ersatz für oder als Vorbereitungsmittel zur Diöcesansynode so wie als Executivorgan derselben in Betracht. S. 71—87. — Von S. 87—92 folgt auf die Geschichte der Archidiaconalsynode im Allgemeinen eine historische Erörterung über die Frage: Wer zu derselben gehörte und wer darauf erscheinen mußte? Von S. 92—96 wird untersucht, welche Gegenstände der Archidiaconalsynode zugewiesen waren. Von S. 96—101 wird das Aufhören der Archidiaconalsynoden besprochen und ein Vorschlag zu ihrer Umgestaltung vorgelegt. Dieser ist folgender: „Wenn nach der nunmehrigen Neugestaltung der Dinge einmal durch ein Provinzialconcilium oder durch eine Diöcesansynode eine feste Grundlage des kirchlichen Lebens gelegt und eine dauerhafte Ordnung vorgezeichnet worden, so solle jedes große Bisthum in mehrere einzelne Districte oder Commissariate, wie früher in Archidiaconate, getheilt werden; jeder dieser Districte umfasse zwei oder mehrere Decanate, je nachdem die Decanate größer oder kleiner sind; diese werden jährlich einmal in eine Hauptstadt des Districtes unter dem Vorsitze des bischöflichen Commissärs, der auch Visitator sein sollte, berufen und versammelt, wohin nicht allein die wirklichen Pfarrer, sondern die Curatgeistlichen überhaupt eingeladen würden. Diese Commissäre erschienen hier als Delegati Episcopi ad specialem causam, nicht wie die Archidiaconen als judices ordinarii, und könnten, da diese Versammlungen doch nur Einen Tag dauern würden, etwa in den Sommermonaten mehrere derselben halten, die dann für die Diöcesansynode, die alle vier oder sechs Jahre vom Bischofe gefeiert werden möchte, eine schöne und ersprießliche Vorbereitung sein würden, oder der Bischof könnte mit diesen Commissären und etlichen Landdechanten allein die feierliche Synode (alle Jahre) halten, wie dieses z. B. die belgischen Bischöfe gethan haben."

Sofort wendet sich Binterim von Oben bis Unten herabsteigend zu zwei andern Classen von Clericalversammlungen, denen zwar keine legislative Autorität oder Gerichsbarkeit zuerkannt ist,

die aber schon deßhalb unsere Beachtung verdienen, da gerade sie bei dem langen Stillstande der Plenar- und Particularsynoden sich am meisten fortbewegt und das Synodalleben in vielen Gegenden Deutschlands gewissermaßen fortgepflanzt und erhalten haben. Diese sind: a) die Archipresbyterial- oder Decanatssynoden, b) die Pastoralconferenzen. Ueber Erstere sind interessante geschichtliche Notizen S. 102—108 beigebracht, aber Vorschlägen zur zeitgemäßen Umgestaltung begegnen wir nicht. Von Interesse ist die Erörterung über die Pastoralconferenzen, deren Binterim zwei Arten unterscheidet und von denen die Erste eine Nachbildung der frühern Archipresbyterialsynoden oder Kalenden ist, jedoch mit Beschränkung der Berathung auf eigentliche Pastoralfälle; die zweite Gattung entstand für größere und ausgedehnte Decanate, welche eine monatliche Versammlung aller Decanatsgeistlichen nicht zuließen. Ihr Urheber war nach Binterim der apostolische Nuntius von Köln, Anton Albergati, unter Papst Paul V. Die Decanate wurden zu dem Ende in mehrere kleine Bezirke eingetheilt, wovon jeder fünf oder mehrere aneinander grenzende Pfarreien enthielt, die dann für sich einen Conferenzverein bildeten. Damit schließt die interessante Broschüre Binterims, welcher im Anhange noch eine **Formula inchoandae seu celebrandae synodi seu visitationis laicalis** und **Literae convocatoriae synodi** beigegeben sind S. 115—120.

Mit Dank von dem neuesten Erzeugnisse des Seniors der jetzt lebenden katholischen Theologen Deutschlands Abschied nehmend, begrüßen wir froh bewegten Herzens das unter Nr. 3 (24) verzeichnete Werk eines reiche Hoffnungen erweckenden Anfängers auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft. Es entstand wie die Sattler'sche Schrift (6) aus Anlaß der von der theologischen Facultät der Münchener Universität im J. 1849 gestellten Preisfrage *), wurde nach dem Urtheile dieser Facultät des darauf gesetzten Preises würdig erkannt und daher der Sattler'schen Arbeit vorgezogen, da diese nur das Accessit erhielt. Dieses Urtheil zeigt sich auch bei einem nur flüchtigen Ueberblicke über das vorliegende Erste

*) Vgl. 1. Heft dieser Zeitschrift S. 154—156

Buch des leider im Drucke noch nicht vollendeten Werkes des jungen Augsburger Diöcesanpriesters Alois Schmid vollkommen gerechtfertigt. Unser jugendliche Theologe hat seine Aufgabe mit seltenem Geschicke angefaßt, seine Schrift geistvoll concipirt und bei Durchführung seines Thema's eine in solchem Alter ungewöhnliche gelehrte Durchbildung und Reife des Urtheils an den Tag gelegt.

Dem Ersten Theile, welcher die Verfassungstheorie der Diöcesansynode enthält, geht eine Einleitung in zwei Abschnitten voraus. Der erste Abschnitt orientirt den Leser in 5 §§. über die Ausgangspuncte, welche bei einer wissenschaftlichen Darstellung des Institutes der Bisthumssynode in Betracht kommen, dann über die bei vorliegendem Werke gewählte Methode, weiter über die Eintheilung des Werkes und über den Inhalt des 1. und 2. Theiles im Allgemeinen. Als mögliche Ausgangspuncte werden folgende drei bezeichnet. „Der Erste ist für die Diöcesansynode die in zeiträumlicher Enthüllung sich evolvirende Verfassungsidee der Kirche selbst, denn das Einzelorgan kann nur aus dem Systeme begriffen werden, in dem es wirken soll, als aus seiner höhern Vorausbedingung. Ein zweiter Ausgangspunct wäre das Wesen der Diöcesansynode selber in abstracter Fassung hingestellt, was die Diöcesansynode ist nach göttlichem und kirchlich positivem Rechte. Wäre diese ihre Wesensallgemeinheit gefunden, so wäre von ihr der Ausgang zu nehmen, um sie in die Strömung der zeitlichen und räumlichen Dialektik hinausschießen zu lassen, um zu sehen wie jenes ihr Allgemeinwesen in verschiedenen Entwickelungsepochen und zeitlichen Rechtsphasen auftrat und allmälig sich wieder umformte." Dadurch komme man von selber auf einen dritten Ausgangspunct: „den historischen." Keiner dieser drei Ausgangspuncte dürfe bei einer den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Darstellung der Bisthumssynode außer Acht gelassen werden. Zuvörderst „müsse aber die Allgemeinheit des Wesens der Diöcesansynode aus der Peripherie des von sich selbst in Concilien, Decretalen, Pontificalien Zeugniß gebenden christlichen Geistes herausgefunden und in sich zu einem wohlverbundenen Ganzen organisirt werden, sodann sei die gewonnene Einheitsidee in ihre besondern Rechtsverkörperungen wieder zu entlassen.

Aus jeder Einzel-Diöcesansynode in jeder Zeit und in jedem Orte soll die angegebene Allgemeinheit des Wesens wieder hervorschimmern, damit ist aber das Ende wieder in den Anfang zurückgekehrt, die Peripherie hat sich wieder in einem Centrum verloren."

Wir haben hier geflissentlich den Verfasser mit seinen eigenen Worten sich aussprechen lassen, um unsern Lesern eine Probe seines Styles und seiner Darstellung zu geben, an welcher neben manchen Vorzügen hie und da Mangel an Abrundung im Satzbaue, an stylistischer Durchsichtigkeit, begrifflicher Schärfe und Bestimmtheit, Klarheit und Präcision des Ausdruckes störend hervortritt. Der jugendliche Autor gefällt sich ferner viel zu viel in abstracten, speculativen Terminis auch dort, wo einfachere Formeln bezeichnender gewesen wären. Seltsam contrastiren mit der etwas forcirten speculativen Diction der Einleitung die nicht gar zu seltenen derben, ja trivialen Einreden in dem polemisch-exegetischen Theile. Wir können wohl hoffen, daß solche formelle Unvollkommenheiten, welche bei einem Erstlingsversuche billig nachgesehen werden, sehr bald von dem Verfasser überwunden sein werden. Wir kehren von dieser Digression zur abgebrochenen Uebersicht der Einleitung zurück.

§. 4 beschäftigt sich auf Grund der vorausgeschickten Erörterungen mit der Eintheilung des Werkes. Schmid unterscheidet einen principiellen Theil, der sich beinahe ausschließlich mit der Definition der Diöcesansynode abgibt. Er reicht von §. 11—84. Auf diesen folgt der dialektisch-geschichtliche, welcher „sich in die verschiedenen Zeitgestaltungen, Provincial- und Diöcesanverfassungsrechte absteigend vertieft." Dieser Theil bildet den zweiten noch nicht erschienenen Band des vorliegenden Werkes. Es folgt nun in §. 5 eine allgemeine Inhaltsangabe des 1. und 2. Theiles.

Wir theilen nachstehend das uns wichtiger Scheinende zur nähern Charakterisirung des Standpunctes und der Behandlungsweise des Gegenstandes mit. „Der principielle Theil legt die Sondergebilde des Organismus der Diöcesansynode anatomisch auseinander. Bischof und Clerus begegnen sich hier als Glieder der Wechselwirkung. Jedes dieser Glieder hat dem andern gegenüber theils Rechte, theils Pflichten... Der Bischof wirkt in den Clerus hinein, indem er

das Recht hat Vollzugsgewalt zu üben d. h. Gesetze zu publiciren, indem er das Gesetzgebungsrecht, die Civil- und peinliche Justiz ausübt, Inquisitionen anstellt, sowohl in Einzelklagfällen, als über den ganzen Zustand seiner Diöcese. Aber nicht blos mit Hoheitsrechten, wie ich die letztgenannten füglich heißen möchte, sondern auch leidend und empfangend — was allerdings „Demuth" fordert — steht er seinem Clerus gegenüber. Er soll nämlich die Stimme des Rathes und der aus tiefer Lebenserfahrung gekommenen Belehrung von seinem ihm untergeordneten Clerus annehmen ... Dem Bischofe gegenüber als Correlat befindet sich aber der Diöcesanclerus theils empfangend, theils rathgebend seinem Oberhirten. Mit Freimuth seine Ansichten und Beschwerden und Wünsche seinem Oberleiter ausdrücken zu dürfen und zwar nicht aus Gründen blos moralischen Zugeständnisses von Seite des Bischofs, sondern aus Gründen des äußern, canonischen Rechtes — das möchten wir wahrlich das Hoheitsrecht des Clerus auf Diöcesansynoden nennen. Also ist Jedes dieser beiden das Leben der Diöcesansynode in Kraft erhaltenden Glieder theils wirkend, theils in sich wirken lassend, theils spontan, theils receptiv.. Je nach den verschiedenen äußern Lebensumständen und Lebensaltern des Organismus kommt bald der eine, bald der andere Lebensfactor mehr oder minder zur Lebensäußerung. So sehen wir die Hoheitsrechte des Diöcesanclerus in den Presbyterien am höchsten gesteigert, während in den rauhern Zeiten vom J. 500—1100 dieselben wegen der Bildungslosigkeit des Clerus beinahe völlig auf den Synoden verschwinden. Diese Epoche zeigt uns nur, daß das Scrutinium in Bezug auf Seelsorgstactik und Sitte der Cleriker auf Diöcesansynoden gehandhabt wurde — und wie natürlich? Welcher Abstand zwischen dem orientalischen so vielfach gebildeten, und diesem Clerus!... Was in diesem Beispiele aufgezeigt worden, wird die ganze Darstellung im principiellen Theile noch mehr aufhellen. Also wird der Inhalt des ersten Theiles sich darin erschöpfen, daß er auf der Basis der kirchlichen Ueberlieferung die Diöcesansynode in ihrem Wesen zu erfassen trachtet und ihren Wesensbestandtheilen und ihren durch alle Zeiten hindurch sich bewahrheitenden Rechtsverhältnissen sich zuwendet. Er wird darthun, „daß die

Bedürfnisse der Zeit bald den einen, bald den andern Factor mehr zur Lebensäußerung sollicitirt haben und daß mit Abnahme dieser Aeußerung deßwegen nicht der Factor verschwunden ist. Darin haben viele Canonisten gesündigt, daß sie, weil nicht in jeder Zeit das ganze Wesen sich äußern konnte, bald die eine, bald die andere Lebenspotenz aus ihrer Wesensbestimmung ausschlossen und in Folge dessen der größten Vereinseitigung anheimfielen." — In dem zweiten geschichtlich-dialektischen Theile „bricht sich das eine und ungetheilte Leben des Organismus der Diöcesansynode dem Lichtstrahle gleich in der Farbenpracht der verschiedenen Erscheinungen auseinander... Zuerst ist es der Orient und der römische Rechtsstaat, dann der Occident und der germanische jugendliche Staat, in dem unser Organismus gedeihen soll.... Vernehmen wir die kurze Lebensgeschichte der Diöcesansynode. Die erste Altersstufe — das Kindesalter — ist das Presbyterium. Hier sind die verschiedenen Vitalverrichtungen noch ziemlich verhüllt: Scrutinium, Rechenschaftsablage sind wegen Kleinheit der Diöcese noch ganz im Hintergrunde... Von 500—1100 werden im Verhältniße zur Staats- und Kirchengesetzgebung...erst die schöpferischen Grundkeime gelegt, welche einer spätern Epoche von 1100—1600 zur formalen Durchbildung übergeben werden. Die Epoche von 500—1100 ist wesentlich die Epoche der schöpferischen, neue Rechtsgestaltungen gebärenden Phantasie — das Jünglingsalter der Diöcesansynode — während die Epoche von 1100—1600 die Epoche des juristischen Verstandes ist, welcher die Schöpfungen der Jugend durchbildet. Insofern ist diese Epoche das Mannesalter der Diöcesansynode. In diesem Alter erhält die Diöcesansynode vorzüglich ihre legislative Richtung, während die Jurisdiction im engern Sinne an die Generalvicariate übergeht oder höchstens durch Ausschüsse ausgeübt wird... Die Epoche von 1600—1800 ist wahrhaft das Greisenalter unseres Organismus und so erfolgte der Todesschlaf. Seitdem glaubte man wegen der Verkehrsleichtigkeit in bischöflichen Visitationen, Conferenzen, Decanatsreferaten ꝛc. einerseits, und wegen des Surrogats von Ordinariatserläßen anderseits aller Nothwendigkeit der Diöcesansynoden überhoben zu sein." S. 6—10.

Auf diese Inhaltsangabe folgt der zweite Abschnitt der Einleitung. §. 6 führt die Ueberschrift: Uebergang in die einleitende Vorfrage. Der Verfasser führt in diesem §. aus, wie die Auffassung des Instituts der Diöcesansynode wesentlich bedingt sei durch die Grundanschauungen, nach welchen das Verhältniß der Kirchen- und Staatsgewalt, der Primatial-, Metropolitan- und bischöflichen Gewalt wechselseitig gegeneinander bestimmt wird. Die zweckmäßige Lösung der Aufgabe fordert demnach ein vorläufiges Eingehen: 1. auf das Rechtsverhältniß des Staates zur Kirche und Diöcesansynodalverfassung insbesondere, 2. auf den Rechtstitel des bischöflichen Jurisdictionsrechtes überhaupt und auf Diöcesansynoden insbesondere. Die erste Vorfrage wird nun von S. 15—36 in §. 7 in Angriff genommen. Bevor der Verfasser die zweite Frage vorläufig bespricht, behandelt er in §. 8 sehr zweckmäßig den Unterschied des dogmatischen Rechtes (jus divinum) von dem nichtdogmatischen S. 36—43. Daran erst schließt sich in §. 9 eine kurze Kritik der Verfassungsansichten über die Kirche im Verhältniße zur Synodalverfassung, oder was dasselbe ist, eine Beantwortung der (zweiten) vorläufigen Frage um den Rechtsursprung der bischöflichen Jurisdictionsgewalt außer und auf der Diöcesansynode (Papal-, Episcopal-, Mittelsystem). §. 10 führt die Ueberschrift: Zweck der gegenwärtigen Arbeit und Literatur S. 47—51. Damit ist die Einleitung zu dem Werke zu Ende.

Der Erste Theil, die Verfassungstheorie der Diöcesansynode enthaltend, beginnt in §. 11 mit „Begriff und Namen der Diöcesansynode" S. 52—55.

In §. 12 werden die verschiedenen „Verfassungssysteme der Diöcesansynode nach Innen hin" unterschieden und im Allgemeinen charakterisirt. Schmid zählt deren fünf auf: 1. das System der protestantischen Synodalisten (λαικοκρατία), 2. das System, wornach die Weihe und Jurisdictionsordnung der katholischen Kirche im göttlichen Rechte wurzelt, ohne daß zwischen Bischof und Cleriker auf der Diöcesansynode ein Stimmrechtsunterschied bestände (κληροκρατία), 3. das System, wornach dem Bischof und dem Bisthumsclerus das absolute Veto gleichmäßig zusteht (σεμικληροκρα-

τία, σεμιεπισχοποχρατία, soll wohl heißen: ἡμιχληροχρατία u. s. w.), 4. das System, wornach der Bischof die juristische Eingewalt der Diöcesansynode bildet mit größtmöglichstem moralischem Rechte und Einfluß des Bisthumsclerus, 5. das System, wornach der Bischof die juristische Eingewalt der Diöcesansynode bildet und wornach dem Clerus nicht aus Recht, sondern aus Bischofsgnaden die moralische Machtäußerung gestattet ist (ὑπερεπισχοποχρατία). Diese Systemeintheilung kann als gelungen bezeichnet werden, wenn sie gleich nicht erschöpfend ist. So z. B. ließe sich wohl zwischen 1. und 2. das System der Laicoclerokratie setzen, welche der wirklichen Denkweise der eigentlichen sogenannten Synodiker mehr entsprechen dürfte, als 2. Auch glaubt Berichterstatter, daß neben der Schmid'schen Eintheilung eine Zweitheilung aller Diöcesansynodalverfassungssysteme, wie wir sie im 1. Hefte der theol. Zeitschr. S. 145 f. versucht haben, vollkommen berechtigt ist. Die beiden verschiedenen Eintheilungsgründe wären sodann in Wechselwirkung zu einander zu setzen und darnach würden folgende Systeme unterschieden werden müssen: 1. Hauptsysteme auf Grundlage des Constitutionalismus: a) Reine Demokratie (Weihe und Jurisdictionsgewalt gleichmäßig aus dem allgemeinen Priesterthume des Volkes stammend — der Clerus nur ein Vollzugsorgan des kirchlichen Volkswillens, daher ihm nur ein suspensives Veto eignet); b) Laicoclerokratie (die Lehr- und Weihegewalt von Gott stammend. Der Clerus Inhaber dieser Gewalt, die Jurisdictionsgewalt aber eine vom Volke delegirte Gewalt. In allen Disciplinargegenständen entscheidet demnach das Volk durch seine Repräsentanten); c) Clericolaicokratie (auch die Jurisdictionsgewalt nicht blos eine vom Volke delegirte Gewalt, sondern dem Clerus kraft der Kirchengewalt eigen, aber nicht ausschließlich, sondern nur unter entscheidender Concurrenz des Volkes. An dieses System würde sich das von Schmid als drittes Bezeichnete anreihen, das aber nach seinen Nuancirungen wieder in 3 Untersysteme abzutheilen wäre; d) der Bischof mit dem Rechte des absoluten Veto gegenüber den Entscheidungen seines Clerus in Gegenständen der Lehr- und Weihgewalt und den Beschlüssen des Clerus und

der Repräsentanten des Volkes in Gegenständen der Disciplinargewalt; e) das Volk mit dem Bischofe und dem Clerus nur mitwirkend in bloßen Gegenständen der Disciplinargewalt in bloßer Form moralischer Machtäußerung; f) Bischof und Clerus gleichberechtigte Factoren ohne synodale moralische Mitwirkung des Volkes. 2. Hauptsystem: Bischof und Clerus nicht gleichberechtigte Factoren: a) der Clerus in der Regel nur rathgebend; b) nie anders als rathgebend, aber rathgebend kraft eines dem Bischofe dominirenden Rechtes, so daß gewisse Beschlüsse ohne Rechtskraft wären, in Betreff deren der Rath des Clerus nicht eingeholt wurde; c) die von Schmid als hyperepiscopokratische bezeichnete Richtung.

§. 13 handelt von den „Verfassungssystemen der Diöcesansynode nach Außen hin" nicht in Beziehung zum Staate, sondern innerhalb der Kirche in Beziehung auf die ihr und dem Bischofe übergeordneten Kirchenautoritäten. §. 14 vollzieht die Abtheilung des principiellen Theiles in zwei Abschnitte: 1. innere, 2. äußere Verfassungstheorie der Diöcesansynode.

Der erste Abschnitt: die innere Verfassungstheorie von S. 61—329, zerfällt in drei Hauptstücke. Das Erste enthält eine kurze Beleuchtung der protestantischen Synodalansichten von S. 61—94. Das zweite Hauptstück führt die Ueberschrift: Kritische Bekämpfung des Constitutionalismus innerhalb des katholischen Dogma's und ist in 7 Artikel abgetheilt von S. 97—300. Das dritte Hauptstück enthält die kritische Bekämpfung des Hyperepiscopalismus der Synodalverfassungstheorie de la Luzerne's, von S. 300—329. — Im 1. Hauptstücke wird in folgender Ordnung gegen das System der Laicokratie und protestantischen Clerokratie vorgegangen: a) Darstellung der katholischen Anschauung vom Amte der Bischöfe als Nachfolger der Apostel im Gegensatze zur protestantischen Lehre von dem allgemeinen Priesterthume S. 65 f., b) Grundsätze des Laicismus über das Presbyterium und Wege zu seiner Bekämpfung S. 66—68, c) factische Nachweise über den apostolischen Rechtsursprung der Episcopalrechte S. 68—76, d) Widerlegung des Lai-

cismus durch die χειροτονία und Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel S. 76—81, e) Vätersysteme der Schriftinterpretation in Betreff des Wortes: ἐπίσκοπος mit kurzer Kritik des vorgeblichen Systems des h. Hieronymus. — Des 2. Hauptstückes 1. Artikel führt die Ueberschrift: Geschichte und allgemeine Kritik der hermeneutischen und sonstigen Grundsätze des katholischen Presbyterialsystems und reicht von S. 97—165. Der 2. Artikel ist überschrieben: Stimmrecht des zweiten Standes (des niedern Clerus) auf Concilien und enthält den einzigen §. 28: Feststellung der Tradition hierüber im allgemeinsten Umrisse. 3. Artikel: Stimmrecht des niedern Clerus im Presbyterium vor der Trennung desselben in Domcapitel und Diöcesansynode von S. 169—209. 4. Artikel: Stimmrecht des zweiten Standes in Domcapiteln im Verhältniße zur Diöcesansynode. 5. Artikel: Stimmrecht des zweiten Standes auf den eigentlichen Diöcesansynoden. Dieser Artikel ist mit vieler Gründlichkeit und Vollständigkeit ausgearbeitet. Der Verfasser hat bei dem historischen Nachweise über die eigentliche Bedeutung des Stimmrechtes des auf den Diöcesansynoden vertretenen niedern Clerus nicht blos bereits benützte, sondern auch bisher noch ganz unbenützte Quellen berücksichtigt *). Auch sonst sind alle Momente, aus welchen sich irgendwie auf die wahre Bedeutung der Theilnahme des niedern Clerus an den Diöcesansynodaldecreten schließen läßt, sorgfältig erwogen worden. Der 6. Artikel handelt über das Wesen der Synodalunterschriften in ihrem Verhältniße zum Stimmrechte des Clerus S. 278—286. Der 7. Artikel behandelt folgende Gegenstände: Rechte des Synodalclerus in den Synodalgerichten, über den Rechtsursprung der synodalrichterlichen Ausschüsse, Wahlrechte des Clerus auf den Diöcesansynoden bei Ernennung der Synodalexaminatoren und der päpst-

*) Unter Anderm eine Sammlung, welche spanische Diöcesanconcilien des 17. und 18. Jahrhunderts enthält, aus der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

lichen Richter S. 286—300. Im 3. Hauptstücke, welches der kritischen Bekämpfung des Hyperepiscopalismus gewidmet ist, werden zuerst die allgemeinen Grundsätze über das Petitions- Beschwerde- und Berathungsrecht des Clerus auf Bisthumsversammlungen erörtert und sofort der historisch-canonische Nachweis jener Rechte durch alle Länder geliefert.

Es folgt nun der zweite Abschnitt: die äußere Verfassungstheorie der Diöcesansynode von S. 329—404 (Ende). Folgende sind die Aufschriften der zu diesem Abschnitte gehörigen Paragraphen: §. 68 Einleitung. — 1. Ueber das Recht der Initiative. §. 69 Beweis, daß dem Clerus nur ein mittelbares Vorschlagsrecht zustehe S. 330—335. — 2. Verhandlungsmaterien der Diöcesansynode gegenüber den höhern Instanzen: §. 70 Competenzsphäre der Diöcesansynode in Glaubens- und Disciplinarsachen S. 335—353. — 3. Positive und negative Bedingungen der Rechtsgiltigkeit von Synodalstatuten gegenüber den höhern und niedern Instanzen. §. 71 Allgemeine Rechtsbegriffe über Einführung und Abfassung von Synodalstatuten S. 354. §. 72 Grundsätze über das Verhältniß der Verbindlichkeit kirchlicher Gesetze und ihrer speciellen Promulgation auf Diöcesansynoden S. 354—357. §. 73 Nachweis, daß die Verbindlichkeit höherer Kirchengesetze nicht von der speciellen Promulgation abhänge S. 357—362. §. 74 Anwendung dieser Resultate auf die Rechtsgeschichte der Diöcesansynode S. 362—369. §. 75 Nachweis, daß die Verbindlichkeit der Synodalstatute nicht von höherer kirchlicher Bestätigung abhänge S. 369—375. §. 76 Ueber die rechtliche Abschaffung der Synodalstatute in ihrer Unabhängigkeit von den höhern Instanzen S. 375 f. §. 77 Arten derselben S. 376—380. — 4. Rechtsverhältniß der Diöcesansynode gegenüber den höhern Instanzen in gesetzgebender und executiver Beziehung: §. 78 Verhältniß der Diöcesansynode zum höhern Recht überhaupt S. 380 f., §. 79 die Diöcesansynode als Vollzugsorgan des höhern Rechtes S. 381—385. — 5. Ueber die in der kirchlichen Verfassung liegenden Rechtsschutzmittel gegen mißliebige

Synodalbestimmungen: §. 81 über das Recht der Appellation von den Diöcesansynoden und die damit verbundenen Rechtswirkungen S. 388 f., §. 82 in Proceßsachen insbesondere S. 389—397, §. 83 in Sachen der Gesetzgebung S. 397 f. — 6. Kritik verschiedener Theorien über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Diöcesansynoden innerhalb des ganzen Kirchenverfassungsbaues: §. 84 Aufstellung unserer Ansicht durch Beseitigung der constitutionellen und hyperepiscopalen S. 398—404.

Wer den hier ziemlich vollständig mitgetheilten systematisirenden Aufriß des principiellen Theiles von Nr. 3 (24) auch nur flüchtig übersieht, der wird gestehen müssen, daß der jugendliche Verfasser in der zweckmäßigen Diathese des Stoffes nicht blos hinter keinem seiner Vorgänger zurückgeblieben ist, sondern sogar dieselben meistens übertroffen hat. Möge der talentvolle Theologe rüstig Hand anlegen an die Ausführung des zweiten dialektisch-historischen Theiles und dabei die Erwartungen rechtfertigen, welche der Erste Theil seines Werkes angeregt hat. Möge er eben deßhalb eilen mit Weile und bedacht sein auf Styl und Darstellung größere Sorgfalt zu verwenden, als dieses im ersten Theile der Fall gewesen ist, damit ein opus omnibus numeris absolutum zum Vorschein komme.

Dr. und Prof. Franz Werner.

6.

„Die Civilehe in Oesterreich." Von Dr. Michl

(In Haimerl's Magazin für Rechts- und Staatswissenschaft. Prag, 1850 bei Calve, 2. Band 2. Heft S. 226—258)

Das vor einiger Zeit verbreitete Gerücht, daß die Civilehe in Oesterreich eingeführt werden soll, rief sogleich die Freunde und Gegner derselben auf den Kampfplatz. Die Erstern suchten die Grundrechte vom 4. März 1849 für sich zu deuten und die Letztern unternahmen es

die Unzulässigkeit der Civilehe vom philosophischen und theologischen Standpuncte, wie auch aus Gründen des allgemeinen Staatswohles darzuthun. Beide aber verschmähten es, die bisher bestandenen österreichischen Ehegesetze näher zu beleuchten.

Dieses kann nur dem auffallen, welcher den vormärzlichen Stand unserer Legislatur in publico ecclesiasticis nicht kennt; jeder Andere bedenkt aber, daß jene Gesetze der unerquicklichen Periode angehören, in welcher Staats- und Kirchenangelegenheiten willkürlich vermengt wurden und das Streben sich kund gab die Letztern als bloße Staatssachen zu behandeln, wie man sich denn überhaupt darin gefiel, im eigenen Lande ein wenig den Papst zu spielen. Ein Wagniß, das man vor der Hand noch möglichst zu bemänteln trachten mußte. So kam es denn, daß man in den Ehegesetzen von Staatswegen allen Seelsorgern Pflichten auferlegte, durch welche sie zugleich als Beamte des Staates erschienen; so wurde z. B. die Führung der Matriken, die Abnahme der feierlichen Einwilligung der Brautleute durch den ordentlichen Seelsorger, welche das Concil von Trient in seiner 24. Sitzung decr. de reform. matrim. cap. 1. angeordnet hatte, nun auch in dem bürgerlichen Gesetze anbefohlen u. s. w. Der unwissenschaftliche Beschauer fühlte sich dadurch befriedigt; er sah in jenen Gesetzen nur die staatliche Anerkennung der Nothwendigkeit jener kirchlichen Anordnungen.

Dazu kam der weitere Umstand, daß zur Zeit des ersten Erlasses der bezüglichen Staatsgesetze, nemlich unter Joseph II., dessen Ehegesetz nur mit wenigen Veränderungen in das dermalige bürgerliche Gesetzbuch überging, die Lehre von der confessionellen Gleichberechtigung in Oesterreich noch durchweg unbekannt, geschweige denn sanctionirt war. Demnach war das Aeußerste, was die Staatsverwaltung zugab, die Mischehe zwischen Christen verschiedener Confessionen; für die Juden bestand aber (und besteht wohl noch) ein eigenes Eherecht.

Daraus geht hervor, daß der vormärzliche Staat zwar die kirchlichen Rechte für sich vindicirte, durchaus aber das kirchliche Element nicht verbannen wollte. In den 80ziger Jahren, denen unsere Ehegesetze entstammen, gab es noch Niemand, der die Ehe ohne die Kirche wollte und es war noch allgemein richtig, was Dahlmann sagt: „Die Ehe ist so

heilig, daß es kaum Ein Volk gibt, bei dem sich nicht um ihretwillen die bürgerliche Gemeinde zugleich zur kirchlichen gestaltete, die den höhern Segen über sie herabruft." Es konnte also auch von der Civilehe nicht die Rede sein, wenigstens nicht in dem Sinne, den man ihr heute belegt, wornach der Staat bei dem Abschlusse der Ehen sich um die Glaubensverhältnisse der Brautleute gar nicht zu kümmern hat, sondern jedem Paare, welches die Staatsgesetze beachtet, die vollen bürgerlichen Familienrechte garantirt.

Erst als im Laufe der Zeit die Staats-Kirchenverquickung unbehagliche Folgen äußerte, machte sich der natürliche Drang nach Besonderung der beiden Lebensgebiete Luft, und zwar anfänglich, als man sich noch des Bedürfnisses nicht klar bewußt war, durch theoretische Versuche: in die alten Gesetze hineinzulesen, was nicht darin lag Damit konnte natürlich nicht geholfen werden.

Von diesen richtigen Erwägungen ausgehend, haben also wie gesagt die Freunde und Gegner der Civilehe heute, wo erstens die beiden Lebensgebiete von Kirche und Staat aus ihrer chaotischen Vermengung sich besondert, wenn auch, wie wir hoffen, freundlich verbündet erhoben haben, und wo zweitens die volle Glaubensfreiheit gewährleistet ist, aus den alten, auf ganz heterogenem Standpunct beruhenden Gesetzen nicht argumentirt.

Nun macht aber Herr Professor Dr. Michl zu Olmütz*) auf Grundlage jener frühern theoretischen Uebungen einen Versuch, dem man von vornherein kein günstiges und gewiß kein praktische Vortheile versprechendes Resultat vorhersagen konnte; er will nemlich beweisen, daß wir in Oesterreich die Civilehe längst besitzen.

Der Herr Professor scheint das Mißliche seines Unternehmens gefühlt zu haben, denn er ignorirt von vornherein die alten Staats- und Kirchenverhältnisse und erörtert die bisherigen Ehegesetze einfach nach seiner Definition der Civilehe. Wir haben zwar an dieser nichts zu bemängeln; aber es ist klar, daß man mit dieser dort nicht ausreichen kann, wo der Staat sich die Kirche zu amalgamiren gesucht und darum auch die Kirchengesetze entschieden berücksichtigt hat.

---

*) In Haimerl's Magazin l. c.

Der Herr Professor dürfte vielleicht diese Behauptung als unrichtig erklären und sagen: Kaiser Joseph II. habe bei seiner Ehegesetzgebung eben die Unabhängigkeit von der Kirche beabsichtigt. Aber angenommen, daß dieses in so ausgedehntem Sinne der Fall gewesen sei, so wollte der Kaiser diese Unabhängigkeit doch nicht mit einem einzigen Griffe erreichen und der Staatsgewalt vor der Hand nur einen Antheil an der Ehegerichtsbarkeit erringen.

Stellt man eine der unserigen entgegengesetzte Ansicht auf, so verwickelt man sich in viele Ungereimtheiten. Ist es doch auch dem Herrn Professor nicht besser ergangen. Man lese z. B. nur Seite 243 des Eingangs erwähnten Journalheftes, wo er aus seiner Lehre, daß das Gesetzbuch den Seelsorger nur als Diener des Staates zum Eheabschluß berufe, folgert: „Es können die durch das bgl. G. B. berufenen Seelsorger was immer für einer anerkannten Religionsgesellschaft ohne Gewissensscrupel bei Ehen anderer Glaubensgenossen interveniren." *) (!) Und gleich darauf heißt es: „Jeder die Assistenz verweigernde Seelsorger könne durch Zwang im Wege der Gerichte dazu verhalten werden."

Es wird in diesen zwei, mit obiger Ansicht allerdings harmonirenden Behauptungen nichts weniger als eine absolute Herrschaft des Staates über die seelforgerlichen Gewissen bevorwortet. Es wird nemlich dem Seelsorger frei zugemuthet als wahrer Schmid von Gretna-Green jegliches „lojale" Paar zusammenzuthun, und würde der Bischof einen solchen Priester suspendiren, so müßte der Staat um diesen lojalen Mann sich nothwendig annehmen, indem er wenigstens seinen Arm zur Durchführung der Suspension des etwa beharr-

*) Das erinnert uns unwillkürlich an den harmlosen Vorschlag eines andern renommirten deutschen Staatskundigen (Dr. Behr), welcher meinte: Im Rechtsstaate solle die Regierung alljährlich bei einer andern Religionsgesellschaft die religiösen Feste mitfeiern. Demnach würde das Ministerium z. B. im J. 1851 sich der Fronleichnamsprocession anreihen und am Feste der unbefleckten Empfängniß dem Hochamte beiwohnen; dann i. J. 1852 die Erinnerung au Luthers Bullen-Autodafe mitbegehen; im J. 1853 aber am großen Tage sich in die Synagoge einschließen u. s. w. und dieses Alles mit gebührender Andacht und zur Belebung des religiösen Gefühls?! —

lich renitenten Seelsorgers verweigert. Der gewissenlose Seelsorger fände Schutz; wehe aber dem Seelsorger, der aus Gewissenhaftigkeit oder aus kirchlichen Gründen der Vermälung gewisser Personen beizuwohnen sich weigerte, der Staat würde ihn eines Verbrechens (oder Vergehens, je nachdem!) bezüchtigen und demnach verurtheilen. Einen solchen Nonsens einer Gewissenstyrannei darf man aber keinem Gesetzgeber zumuthen, am allerwenigsten einem christlichen. Schon daraus läßt sich also die Irrthümlichkeit der Voraussetzungen und folglich auch der weitern Deductionen in dem vorliegenden Aufsatze **Dr.** Michl's entnehmen.

Der aufmerksame Leser wird aber noch mehr anstehen, der daselbst ausgesprochenen Ansicht beizupflichten, wenn er gewahr wird, daß der Herr Verfasser in den alten Ehegesetzen jeden kirchlichen Anklang schon darum vermissen mußte, weil er das eigentliche Wesen so mancher katholischen Institution wenigstens nicht gründlich zu kennen scheint. Dieses läßt sich zwar schon aus der obigen der Seite 243 entnommenen Stelle ahnen; denn kein der Kirchenforderungen bewußter Katholik kann glauben, daß der katholische Seelsorger eine Trauung, wie die dort angedeutete, „ohne Gewissensscrupel" vollziehen könne! Der Mangel an gründlicher Kenntniß der theologischen und canonistischen Anschauungen, welche in der katholischen Kirche über die Ehe von jeher sich geltend gemacht haben, zeigt sich aber noch mehr, wenn S. 246 die in der päpstlichen Instruction vom 22. Mai 1841 angeordnete passive Assistenz wörtlich durch den Beisatz: „d. i. mit Unterlassung der priesterlichen Einsegnung und des Sacramentes" erläutert, und wenn auf S. 248 behauptet wird: „Es könne bewiesen werden, daß nach dem canonischen Rechte selbst das Unterbleiben der priesterlichen Einsegnung und des heiligen Sacramentes (!) keinen Einfluß auf die Giltigkeit der Ehe habe." Dieser — Beweis dürfte schwer geführt werden können. Es unterliegt vielmehr keinem Zweifel, daß jene päpstliche Instruction den sacramentalen Charakter der Mischehe nicht in Abrede stellt; denn es wird dort die passive Assistenz mit dem Bedeuten: „**ut simulque in Ecclesiae utilitatem et commune bonum vergere posse agnoscatur,**" in der Art angeordnet, daß der Seelsorger „**utriusque**

conjugis audito consensu deinceps pro suo officio actum valide gestum in matrimoniorum librum referre queat." Man wird doch nicht glauben, daß die Kirche zwischen dem Concubinate und der (sacramentalen) Ehe noch ein drittes, eine nicht sacramentale aber dennoch als Ehe giltige geschlechtliche Verbindung möglich finde, und nur das Erstgenannte von jenen Dreien verwerfe, die beiden Andern aber in gleicher Weise anerkenne! Das würde der Paulinischen Auffassung der Ehe (Ephes. 5, 32) gewaltig widerstreiten. Die Kirche erkennt vielmehr nur jene geschlechtliche Verbindung als giltig, welche sacramental ist, und dies liegt in dem Ausspruche des Erlösers: Itaque jam non sunt duo, sed una caro" (Matth. 19, 5. — Mark. 10, 8), welcher die Forderung der gleichzeitigen und fortdauernden Monogamie enthält. Wenn nun die Kirche bei den nicht reversirten Mischehen jede kirchliche Feierlichkeit verbietet, so drückt sie damit nur ihre Abneigung vor solchen Verbindungen aus; das Sacrament aber liegt nicht in dem priesterlichen Segen, sondern in der feierlichen Einwilligung, sonst hätte ja vor dem tridentinischen Concil das clandestinum matrimonium auch keine kirchliche Giltigkeit haben können.

Mit diesen Bemerkungen ist auch widerlegt, was der Herr Professor über die Trauung sagt, und überhaupt der ganzen gegnerischen Deduction so ziemlich der Boden benommen.

Es leuchtet vielmehr hervor, daß wir Recht hatten zu sagen: Es gab bis jetzt keine Civilehe bei uns, und die josephinischen Ehegesetze wollten an die kirchlichen wenigstens anknüpfen; obwohl wir gern gestehen, daß hiedurch der Zweck es mit der Kirche nicht zu verderben und doch von ihr ganz frei zu sein, nicht erreicht werden konnte, weil man entweder ganz für oder ganz gegen die Kirche sein muß! Halbheiten, wie jene alten Gesetze, führen zu denselben Conflicten wie gänzliche Trennung, ohne irgend wem Vortheile zu bringen. Daher ist nicht die „authentische Auslegung" sondern die Umarbeitung des in Oesterreich bestehenden Eherechtes Bedürfniß, und der Versuch, dieses zu halten oder zu rechtfertigen, bleibt eben so verderblich als dessen Einführung war.

Die Grundsätze für die neue Gesetzgebung hängen jedoch wieder ab

von dem alten Dilemma: Entweder sieht der Staat ein, daß er ohne Kirche nicht bestehen kann, oder nicht.

Sieht er es ein, so wird er so urtheilen: In der Ehe liegt die Zukunft der Kirche und des Staates, beide sind also gleichermaßen bei ihr interessirt. Frommt ein Ehegesetz der Kirche, so frommt es auch dem mit ihr zum Wohle der Menschheit verbundenen Staate. Da aber die Principien der Kirche einer höhern Weltordnung angehören, so möge diese die Ehe normiren; der Staat wird zur Durchführung dieser Gesetze seinen Arm bieten.

Bei einer solchen Ordnung der Dinge wird die Gesetzgebung aller europäischen Staaten (den osmanischen ausgenommen) einen christlichen Charakter bekommen, ohne daß der individuellen Freiheit zu nahe getreten würde. Denn jedes Glied einer anerkannten Religionsgesellschaft kann die mit seiner religiösen Ueberzeugung verträgliche Ehe abschließen; die Begünstigung von Verbindungen der Glieder nicht anerkannter, d. i. (bei einer gerechten Regierung) durchaus nicht duldbarer Genossenschaften kann aber durchaus nicht gefordert werden. Und was Mischehen betrifft, so werden sie entweder von der kirchlichen Ordnung beider Theile oder nur eines oder keines der beiden zugelassen. Im ersten und letzten Falle ist kein Streit; im zweiten aber bedenke man, daß die verbietende Kirche von der Zulassung einen Schaden befürchtet, die zulassende Religionsgesellschaft aber entweder Gewinn hofft oder doch keinen Nachtheil besorgt, und daß der billige Sinn dabei an folgenden Grundsatz erinnert: **In pari causa melior est conditio ejus, qui certat de damno evitando quam ejus, qui certat de lucro captando.**

Glaubt aber der Staat die Mitwirkung der Kirche entbehren zu können und stellt er sich gegen sie indifferent oder gar feindlich, dann bleibt allerdings Nichts übrig, als daß er seine besondern Ehegesetze verkünde. Nur möge er sich dann auch hüten, zur Durchführung derselben geistliche Personen in Anspruch zu nehmen. Ob er übrigens bei einem solchen Systeme gedeihen oder auch nur lange fortbestehen werde, darüber kann der, welcher in der Völkergeschichte zu lesen versteht, wohl nicht zweifelhaft sein.

J. B. v. Hoffinger.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

1.

Die Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in England.

Manifest

des Cardinal-Erzbischofs von Westminster

Dr. Nicolaus Wiseman.

Es ist ein halber Beweis, welchen man für das von Gott selbst verliehene Christenthum blos aus dem Lehrinhalte, dem dogmatischen, speculativen oder ethischen führen möchte, ohne Hinzufügung des bisweilen anschaulichern, schlagendern und ergreifendern historischen, welchen die Geschichte seiner Einführung, Verbreitung und unverkümmerten Erhaltung darbietet. Nirgends herrlicher, erfolgreicher entfaltet sich aber dieses geheimnißvolle Walten der göttlichen Vorsehung zum Heile der Menschen, als in der vielverschlungenen Geschichte der katholischen Kirche, deren allmäliges Hervortreten und sieghaftes Fortschreiten in dieser Geschichte keinem ernsten Forscher und gewandten Denker verborgen bleibt, und nur von dem in Jugendgewohnheiten erblödeten Parteigänger oder von in Leidenschaften befangenen Stürmern der Geisteswelt angefochten oder sogar angefeindet wird. Frägt man, um diese auffallende Erscheinung nur in halbwegs menschlicher Weise zu erklären, nach dem vornehmsten Beförderungsmittel eines so gnadenvollen Zweckes, so kann man dieses gefahrlos nur in der eigenthümlichen Einrichtung dieser Kirche, in ihrer überall wirkenden Hierarchie und in dem auch diese zur Einheit zusammenschließenden Papstthume finden. Die verblendeten Feinde des Christenthums bemühten sich lange, dieses und jenes Bollwerk der ihnen hinderlichen Felsenburg anzugreifen; sie verderbten die Lehre durch Sectirerei, sie übertrieben die zufälligen Schwächen einzelner Mitglieder, um nur überall das blos Menschliche in den Vorgängen, das Zerstörbare an dem täuschenden Ganzen nachzuweisen; sie brachten alle Künste der Gewalt, der Ueberlistung, der Weisheit und Humanität schillernden Sophistik in Anwendung und ließen sich durch alle Niederlagen und sie Lügen strafende Gegenerfolge nicht entmuthigen. Zuletzt entdeckten sie den unerschütterten Schlußstein des Gebäudes und richteten die Angriffe auf Rom, von wo immer

neue Sammlung der Zerstreuten, neue Festigung der Wankenden, neue Mittel des kräftigern Aufschwungs auszugehen schienen. Dieses Rom, welches die Ueberfluthung durch Barbaren im 5. Jahrhunderte, das den Stuhl Petri selbst zernagende Sittenverderben im 10. und 16. Jahrhunderte überdauerte, widerstand auch den rohen Fäusten der Reformatoren, den Donnerkeilen des allgewaltigen fränkischen Imperators, zuletzt selbst den für Einheit schwärmenden Völkern Italiens und den philosophischen Gleichmachern Deutschlands. Diese Wunder sahen wir vor unsern Augen sich begeben; es kann somit uns nicht mehr befremden, wenn wir mit denselben Augen erblicken, wie einerseits die feinste Politik eines Staatsmannes durch die Festigkeit eines deutschen Prälaten (Clemens August in Köln), anderseits die in Macht und Reichthum unerschütterliche Sicherheit einer Regierung durch die schlichteste Gesetzmäßigkeit eines Cardinals (Wiseman von Westminster) an demselben Rom zu Schanden wird. Ueberrascht und verblüfft entfielen Beiden die schon siegenden Waffen, die sie gegen die Rathschläge Gottes ergriffen hatten.

Es ziemt dieser Zeitschrift, um der historischen Wichtigkeit der neuesten Vorgänge in England willen in ihre Blätter jenes merkwürdige Actenstück einzutragen, zufolge dessen ein „weiser Mann", wie linderndes Oel die wüthende See so den Aufruhr einer verzweifelten Volksbewegung gesänftigt hat, und zum bessern Verständnisse desselben einige Bemerkungen voranzuschicken.

Bekanntlich hat ein gewaltthätiger König in England vor dreihundert Jahren den in seinem Lande herrschenden Einfluß Roms so gut wie vernichtet und mit den geraubten Gütern der katholischen Kirche auf politisch religiösem Boden die sogenannte anglicanische Kirche, eine Abart des Lutherthums, gegründet. Nur hie und da und unter den größten Gefahren konnten Einzelne die Treue gegen ihren angestammten Glauben geltend machen. In den Friedensjahren unseres Jahrhunderts gestattete die englische Regierung, eingedenk der Loyalität, mit welcher Pius VII., unter Europas Souveränen der Einzige, der Forderung Napoleons, seiner Kriegführung gegen England sich anzuschließen, widerstand, auch ihren Katholiken größere Duldung, so daß ihre Vermehrung bald eine kirchliche Regelung nothwendig machte, welche der Papst durch Bestellung mehrerer „apostolischer Vicare", wie sie in den Ländern der Ungläubigen von jeher üblich war, einleitete. Es war eine neue Anpflanzung auf urheimathlichem Boden. Die niederwerfende Rede- und Thatgewalt O'Connells hatte endlich 1829 die kirchliche und politische Emancipation der Katholiken in England bewirkt und John Russell, einer der ersten Staatsmänner des Königreichs, war ihr unermüdeter Beförderer. Seither nahmen die Katholiken auch an der Regierung im Parlamente und in den Staatsämtern wie ehedem Theil, das Land wurde mit neuen Kirchengebäuden bedeckt und Bekehrungen der ansehnlichsten Männer und Frauen fanden in überraschender Anzahl statt. Unangetastet blieb die Suprematie des weltlichen Oberhauptes, der Besitzstand des überreichen protestantischen Clerus; die Katholiken lebten und wirkten nur aus eigenen Mitteln in evangelischer Armuth. Der anglicanische Clerus verlor sich dagegen immermehr in Unthätigkeit und geistlosem Formalismus, so daß bald aus seiner eigenen Mitte redlichere Männer, Pusey an der Spitze, sich erhoben, die angeregt von dem edlern Wesen der neuen Schöpfer auch ihre Kirch

zur ursprünglichen Lebendigkeit zurückzuführen sich bemühten. Die Verwandtschaft von der einen, der Abstand von der andern Seite wurde so auffallend, daß einzelne Anhänger Pusey's endlich auch den letzten Schritt wagten und katholisch wurden, die Anglicaner aber befürchteten, dieser Puseyismus möchte nur die Brücke sein, über welche der ganze Anglicanismus zum Papstthume zurückgebracht werden könne. Die Interessen der anglicanischen Geistlichkeit waren ernstlich und vielfach gefährdet. Lebhafter aber fühlten dem Stande der Dinge gemäß die Katholiken das Bedürfniß ihre bereits angewachsene und gesicherte Kirche auch äußerlich zu gestalten, bis der Papst sich entschloß, an die Stelle der apostolischen Vicäre nunmehr wirkliche Bischöfe einzusetzen und ihnen umgrenzte Diöcesen anzuweisen; eine Maßregel, die offenkundig und jahrelang selbst mit den Regierungsorganen besprochen und verhandelt wurde. Sie ließ unangetastet sowohl das ganze schon längst in fremden Händen befindliche ehemalige Eigenthum der Kirche, als auch die bischöflichen Ortstitel, mit welchen die sogenannte Hochkirche stattlich prangte. Ganz in der schlichten Weise der zwölf Apostel und ihrer ersten Nachfolger sollte der neugegründete Katholicismus, der in Rom sein Oberhaupt hatte, nur den unbebauten Boden besetzen, jedoch vor Verfolgung gesichert durch die bürgerliche Gleichstellung, welche im Geiste der englischen Gesetze sich aussprach.

Pius IX., welcher gleich jenem Siebenten seine standhafte Weigerung, gegen Oesterreich in den Krieg zu ziehen, ebenfalls mit dem Exile büßen mußte, sandte also sein lange verkündetes Breve vom 24. Sept. 1850 nach England, in welchem dieses Land unter zwölf Bischöfe mit einem Erzbischofe vertheilt wurde, deren Diöcesen und Residenzen nach keiner der bestehenden anglicanischen Kathedralen bekannt sind und deren Einrichtung der indessen zum Cardinal erhobene Dr. Nicolaus Wiseman als Erzbischof von Westminster überkam. „Da erzitterte plötzlich der Erdkreis und seine Bewohner" (Nahum 1, 5). Es erzitterten die Bischöfe und Prälaten auf ihren Sinecuren für ihre Weiber und Kinder; es erzitterten die Professoren und Theologen für ihre 39 unfehlbaren Artikel und für die herkömmliche Kirchenordnung; es erzitterte das Volk wegen des papistischen Aberglaubens, dessen lastendes Joch es schon auf seinen Schultern fühlte; es erzitterten die Staatsmänner für Englands Unabhängigkeit, für die Souveränität ihrer Königin, die zugleich das Oberhaupt der Kirche ist. Ein Schrei durchfuhr das Land. Ein Correspondent der „Sion" meldet (Nov. 1850) aus London: „Das ganze protestantische England ist so zu sagen in Permanenz versammelt, um gegen Rom zu protestiren und zu petitioniren, und jeder Bischof, Dechant u. s. w. fühlt sich verpflichtet, sein ausführliches Parere abzugeben. Ein Monster-Meeting hat soeben in Liverpool statt gefunden.... Eine protestantische Dame, die bei ihren zwei Tanten wohnt, erzählte mir vorgestern, dieselben seien leichenblaß aus der Kirche zurückgekehrt und hätten auf ihre Frage, ob sie krank seien, geantwortet: die Inquisition solle wieder eingeführt werden, die Folterwerkzeuge seien schon von Rom unterwegs, der Prediger habe es gesagt. In Pelham wurde der Papst im Bilde verbrannt." Der erwachte Fanatismus fand die günstigste Nahrung an dem jährlichen Volksfeste des 5. Nov., das zum Andenken der vereitelten Pul-

ververschwörung (1605) mit Verbrennung des Guy Fawkes eines spanischen Offiziers im Bilde gefeiert zu werden pflegte. Vor allem griff man den Premier Lord John Russell an, welcher jene Emancipation am eifrigsten gefördert hatte. Grimmiger fuhr man auf die Anhänger Pusey's, deren Wiederaufnahme so mancher Gebräuche des katholischen Gottesdienstes das Jesuitenwesen zu begünstigen schien. Die ganze Staatsordnung drohte den Einsturz. An einzelnen Orten kam es zum Handgemenge. Man schrie über Verrath und gefährliche Plane. Vor allgemeinen Gewaltthätigkeiten schützte nur die Bedächtigkeit der brittischen Staatsmänner und der Engländer Sinn für Gesetzlichkeit. Die Katholiken bewahrten eine ruhige Haltung, entschlossen den Strom sich verlaufen zu lassen. Doch sollte ihnen dieses nicht zu leicht werden. In einem Privatschreiben an seinen Freund Lord Russell beklagte sich der Bischof von Durham über diesen „Angriff des Papstes auf den Protestantismus" und nannte „entrüstet" denselben „frech und hinterlistig." In seiner Antwort erklärte sich der Premier übereinstimmend mit diesen Gefühlen, ließ jedoch die kirchliche Seite des Ereignisses beiseite und tröstete den Prälaten nur über die Besorgniß, daß „ein fremder Fürst" die festgegründete Staatskirche Englands je erschüttern möge. Um so bedenklicher äußerte er sich aber in Betreff der Umtriebe der Puseyitischen Geistlichen in der eigenen Kirche, welche obschon beeidet auf sie, doch eine katholische Anstalt um die andere in ihre Liturgie einführen und den freien Geist der Engländer zum römischen Aberglauben anzuleiten versuchen. Doch der ganze Brief ist zu merkwürdig, um ihn hier nicht wortgetreu einzuschalten, da er überdieß auch das Verständniß zu dem folgenden Actenstücke gibt. Er lautet:

(Sion Nr. 139, 26. Nov. 1850 aus der „Times.")

„Mein theurer Lord! Ich betrachte mit Ihnen den Angriff des Papstes auf unsern Protestantismus als „frech und hinterlistig" und bin darum ebenso entrüstet darüber, wie Sie. Ich habe nicht allein die Ansprüche der Katholiken auf alle bürgerlichen Rechte mit allen Kräften unterstützt, sondern ich hielt es für recht und selbst für wünschenswerth, daß das kirchliche System der Katholiken das Mittel sei, die zahlreichen Irländer in England zu unterrichten, die ohne solche Hülfe in heidnischer Unwissenheit geblieben wären. Dieses hätte indessen ohne eine solche Neuerung, wie wir sie jetzt sehen, geschehen können. Man kann unmöglich die neuen Maßregeln des Papstes mit der Eintheilung Schottlands in Diöcesen durch die Episcopalkirche oder mit der Eintheilung Englands in Districte durch die Wesleyaner zusammenstellen. In allen Documenten, die von Rom gekommen sind, wird eine Macht, eine Suprematie über England und eine ungetheilte Herrschaft beansprucht, die mit der Suprematie der Königin, mit den Rechten unseres Episcopats und Clerus und mit der geistlichen Unabhängigkeit der Nation, wie sie selbst in katholischen Zeiten behauptet wurde, unverträglich ist. Ich gestehe indessen, daß meine Bestürzung geringer ist, als meine Entrüstung. Selbst wenn es sich zeigen sollte, daß die Diener des Papstes in England das Gesetz nicht überschritten haben, bin ich doch überzeugt, daß wir stark genug sind jeden äußern Angriff zurückzuweisen. England hat die Freiheit des

Protestantismus zu lange genossen, um zu gestatten, daß ein fremdes Joch auf unsere Geister und Gewissen gelegt wird. Kein fremder Fürst wird eine Nation in Fesseln legen dürfen, welche so lange und so edel ihr Recht auf bürgerliche, politische und religiöse Meinungsfreiheit vertheidigt hat. Hierüber bemerke ich also nur, daß der gegenwärtige Zustand der Gesetze sorgfältig geprüft und erwogen werden soll, welche Maßregeln gegen die Anmaßung zu ergreifen sind. Es ist aber noch eine andere Gefahr, die ich mehr fürchte als jeden Uebergriff eines fremden Souveräns. Geistliche unserer Kirche, welche die 39 Artikel unterschrieben und die Suprematie der Königin ausdrücklich anerkannt haben, haben ihre Heerden Schritt für Schritt an den Rand des Abgrunds geführt. Die Heiligenverehrung, die Beanspruchung der Unfehlbarkeit für die Kirche, der abergläubische Gebrauch des Kreuzzeichens, das Hermurmeln der Liturgie, die Empfehlung der Ohrenbeichte und die Aussprechung der Absolution — das Alles wird von Geistlichen der englischen Kirche angerathen und von dem Bischof von London in seiner Rede an den Clerus jetzt offen getadelt. Was ist also die Gefahr, die von einen kleinen fremden Fürsten droht, im Vergleich mit der Gefahr, welche von unwürdigen Söhnen der englischen Kirche selbst bereitet wird? Ich hege wenig Hoffnung, daß die Freunde dieser Neuerungen von ihrem hinterlistigen Treiben abstehen werden. Aber ich verlasse mich auf das englische Volk und ich lasse kein Jota von meiner Hoffnung ab, so lange die glorreichen Grundsätze und die unsterblichen Martyrer der Reformation von der großen Mehrzahl der Nation in Ehren gehalten werden, welche mit Verachtung auf die Mummereien des Aberglaubens sieht und mit Entrüstung auf die angestrengten Bemühungen, die Einsicht zu beschränken und die Seele zur Sclavin machen."

Dieser Brief ist zwar nur ein freundschaftlicher, doch nicht ohne staatsmännische Umsicht; zwar in aufgeregter Stimmung, doch nicht ohne festes Vertrauen auf Gefahrlosigkeit; freilich um die auch gegen den Minister gerichtete öffentliche Stimmung zu besänftigen aber auch in politischem Interesse geschrieben, um die mit der Reichsverfassung so eng verbundene anglicanische Kirche zu befestigen. Es ist lächerlich, wie ein britischer Staatsmann hier eingesteht, daß Englands allbewährte Schlangenklugheit hier von der katholischen Taubeneinfalt berückt worden sei. Es ist wahre Kurzsichtigkeit, nicht zu bemerken, welche Folgen die einmal gesetzlich gewordene Emancipation nothwendig haben müsse, nicht zu unterscheiden zwischen der Lebensfülle der im heißen Kampfe freigewordenen und neuerstarkenden Katholiken und zwischen dem in Ueppigkeit versumpfenden Anglicanismus; und jetzt verblüfft zu sein, wo nur thatsächlich durchgeführt werden soll, was des Gesetzes todter Buchstabe rechtlich bestimmt hat. Der Minister schimpft — „frech und hinterlistig" statt die Verbrecher zurecht und ihnen die gesetzlichen Schranken vorzuweisen. Da er dem Papste keine Ungesetzlichkeit vorrücken kann, wirft er sich ächt protestantisch auf das religiöse Gebiet, und auch da nicht unmittelbar, sondern indirect schulmeistert er die katholischen Dogmen in den Puseyiten, welche freilich auch politisch sich verfänglich machten, indem sie die 39 Artikel nicht verwerfen, sondern nach römischem Vorbilde corrigiren und somit das allgemeine Katholischwerden vorbereiten. Hier knechtet in der That der Staatsmann die reli-

giöse Freiheit, indem er sich „anstrengt," die Einsicht „der Ueberzeugungstreuen" zu beschränken „und ihre Seele zur Sclavin zu machen."

Dr. Wiseman fühlte sich berufen, diesen Oben und Unten erhobenen Sturm dadurch zu beschwichtigen, daß er in einer öffentlichen Erklärung die Frage auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückführte und beides, sowohl die völlige Loyalität des Papstes nachwies, als den Gerechtigkeitssinn des englischen Volkes in Anspruch nahm. Dieses ausführliche „Manifest" muß seiner Merkwürdigkeit wegen hier vollständig aufgenommen werden, da es zu aller Zeit eine Epoche in der Geschichte Englands begründen wird. Es ist ein Inbegriff von Rechtskunde, politischer Gewandtheit und staatsmännischer Umsicht, aber auch von Glaubenstreue, katholischer Pietät, Gelehrsamkeit und Freimüthigkeit. Es lautet:

(Wiener-Zeitung vom 28. Nov. — Dec. 1850.)

Einleitung.

„Zu besserem Verständniße der nachfolgenden Abhandlung solle die Geschichte der Einsetzung der katholischen Hierarchie in England in Kürze auseinandergesetzt werden."

Seit dem Jahre 1623 sind die Katholiken in England von apostolischen Vicaren, dies heißt, durch Bischöfe, von Sr. Heiligkeit ernannt, welche ausländische Titel führten und ihre Jurisdiction als Vicare oder Delegaten des Papstes übten, regiert (governed) worden. Im Jahre 1688 wurde ihre Anzahl von einem auf vier, im Jahre 1840 von vier auf acht vermehrt.

Unter den englischen Katholiken hat sich der sehr ernstliche Wunsch ausgesprochen, daß diese zeitweilige Form der Regierung (government) in die gewöhnliche, durch Einsetzung von Bischöfen mit Localtiteln, d. i. durch Einführung der kirchlichen Hierarchie verwandelt werden möge. In diesem Sinne wurden Petitionen an den h. Stuhl abgeschickt, deren erste, wie ich glaube, im Jahre 1834 verfaßt ist.

Im Jahre 1847 faßten die in London versammelten apostolischen Vicare den Beschluß, zwei Personen aus ihrer Mitte nach Rom zu senden, um dort ernstlich die so lang ersehnte Gnade (boon) nachzusuchen. Der Verfasser des vorliegenden Documentes war einer der Abgeordneten, und da er auch die bezügliche Bittschrift an den h. Stuhl verfaßt hat, so dürfte es ihm gestattet sein, hier eine kurze Analyse ihres Inhalts mitzutheilen. Es wird daraus hervorgehen, wie die Bischöfe in dieser Angelegenheit nicht etwa einen Gegenstand des Triumphes oder eine aggressive Maßregel, sondern eine einfache administrative, zur Regierung ihrer Heerden nöthige Verfügung erblickten. Der vorzüglichste Grund für die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der Einsetzung einer kirchlichen Hierarchie war im Nachstehenden enthalten:

„Es wurde angeführt, daß der einzige Regierungs-Codex (Code of Government), die einzige maßgebende Norm, welche die englischen Katholiken bis jetzt besäßen, die vom Papste Benedict XIV. gegebene Constitution sei, welche mit den Worten „Apostolicum Ministerium" beginnt und im Jahre 1743, also vor einem Jahrhundert, erlassen wurde.

Im Verlaufe der Zeit und mehr noch durch glückliche Umgestaltung der Verhältnisse ist diese Constitution obsolet geworden. Sie beruhte auf folgenden Erwägungen:

1. Daß die Katholiken noch immer unter dem Drucke schwerer Pönalgesetze stünden und sich keiner Gewissensfreiheit erfreuten; 2. daß ihre Collegien für die kirchliche Erziehung im Auslande wären; 3. daß die religiösen Orden keine ihnen gehörenden Häuser in England besäßen; 4. daß Etwas, was einer Eintheilung in Pfarrsprengel nahe käme, auch nicht im Entferntesten bestünde, daß die gottesdienstlichen katholischen Räume meistens nur Privatcapellen wären, in denen von Privaten unterhaltene Capläne fungirten. Noch andere ähnliche Motive werden in jenem weisheitsvollen Documente angeführt, welche jedoch, Gott sei Dank, jetzt nur mehr als Anachronismen erscheinen. Demgemäß wurde die Ansicht aufgestellt, daß diese, allein für das katholische England bestehende Constitution, von der ein Theil bereits von dem letztverstorbenen Papst förmlich verworfen (repealed) wurde, mehr als Hemmstein und Hinderniß, denn als leitende Norm betrachtet werden müsse.

Seit der Emancipations-Acte hatte sich die katholische Kirche in England so sehr ausgebreitet und consolidirt, ihre einzelnen Theile hatten in ihren gegenseitigen Beziehungen solche Reife erlangt, daß sie nicht länger ohne einen vollständigen und ausführlichen Codex geleitet werden konnte. Es wurde dargethan, daß die Bischöfe oft rathlos (perplexed) und ihre Stellung eine sehr schwierige wäre, da sie ernstlich vor der Nothwendigkeit willkürlicher Entscheidungen durch festgestellte Normen geschützt zu sein wünschten, diese aber nicht bestanden. Aus diesen anomalen Zuständen resultirte überdieß eine sehr peinliche Unsicherheit in der Stellung des Clerus.

Diese, durch Anführung praktischer Belege gehörig erläuterte Sachlage wurde der Beurtheilung des h. Stuhles vorgelegt, um ein Heilmittel derselben angesucht und gleichzeitig auseinandergesetzt, daß dieses nur auf den zwei nachstehend angegebenen Wegen zu finden sei:

„Der h. Stuhl mußte entweder eine neue, vollständige Constitution, um allen Bedürfnissen zu genügen, erlassen, die jedoch nothwendig sehr complicirt und voluminös geworden wäre und als specielle Verfügungen nur mit zeitweiliger Geltung bekleidet sein konnte;

oder der wirkliche und vollständige Codex der Kirche mußte mit einem Male auch auf die katholische Kirche in England ausgedehnt werden, so weit sich dies mit deren socialen Stellung vertrug; diese Verfügung wäre eine definitive gewesen. Um jedoch diesen zweiten, natürlichern Ausweg ergreifen zu können, bedurfte es der Erfüllung einer Bedingung, nemlich der Einsetzung einer katholischen Hierarchie. Das canonische Gesetz kann auf Apostolische Vicare keine Anwendung finden; viele Puncte mußten überdies durch synodale Berathungen berichtigt werden; vor der Einsetzung eines Metropoliten und seiner Suffragane konnte jedoch an eine Synode nicht gedacht werden."

In dem bisher Gesagten sind die Hauptgründe enthalten, aus denen die Katholiken demüthig die Einsetzung einer Hierarchie bei dem heiligen Stuhle

nachsuchten. Sie sollte sich ausschließlich auf ihre innere Organisation beziehen. Weder die Petenten, noch diejenigen, an welche die Petition gerichtet war, haben jemals auch nur im Entferntesten an Aggressivmaßregeln gedacht; auch war den Bischöfen nie der thörichte Gedanke in den Sinn gekommen, mit der Staatskirche (etablished church) zu rivalisiren oder nationalen Vorurtheilen in absurder Weise zu trotzen. Sie waren sich bewußt, in ihrem Streben nach dem, was ihrer religiösen Existenz noth that, kein Gesetz zu verletzen, und sie handelten in Gemäßheit des anerkannten Rechtes der Gewissensfreiheit.

Noch andere Beweggründe wurden angeführt, um die Nützlichkeit der angesuchten Gnade für England zu beweisen; es wurde erwähnt, daß sie für Australien bereits bewilligt und für andere Colonien in Aussicht gestellt worden sei, ohne daß hierüber eine Klage laut geworden wäre, und daß es einem Vorwurf für das Mutterland gleich komme, wenn ihm vorenthalten würde, was den Töchterländern bewilligt worden.

Noch ein Beweggrund muß hervorgehoben werden, weil er sich auf die gegenwärtige Aufregung bezieht. Es ist in neuester Zeit Sitte geworden, von der katholischen Politik in einer Weise zu sprechen, als wenn sie mit Ausnahme der jüngsten Veränderung ihrer kirchlichen Organisation, sich stets der vollkommensten Anerkennung und Achtung zu erfreuen gehabt hätte. Der Bischof von London hat in seiner Antwort an das Capitel von Westminster in solcher Weise gesprochen, und Lord J. Russell bemerkt in seinem Schreiben an den Bischof von Durham, daß die Stellung der Katholiken von England bis in die neueste Zeit eine vollkommen befriedigende gewesen sei. Es wäre ein Leichtes, hier ähnliche, kürzlich veröffentlichte Documente zu citiren. All dem liegt jedoch nur eine imaginäre Ansicht der Vergangenheit zu Grunde. Im Gegentheil sind die Katholiken von jedem Anglicanischen Schriftsteller in unbarmherziger Weise als Schismatiker und Rebellen gegen die Bischöfe Englands, da sie selbst keine echten (true) Bischöfe hätten, behandelt worden. Es wurde ihnen vorgehalten, daß schon die ausländischen Namen der katholisch-bischöflichen Sitze sie als Fremde charakterisiren und daß aus diesem Grunde ihre Bischöfe keine wirklichen Bischöfe seien. Man lese, was der ehrwürdige W. Palmer über diesen Gegenstand schreibt, und wie er die apostolischen Vicare behandelt. Ein gegen den Verfasser dieses Actenstückes gerichtetes Pamphlet beginnt damit, daß es ihm den gewöhnlichen Höflichkeitstitel verweigert, der in der ganzen civilisirten Gesellschaft einem katholischen Bischofe beigelegt wird, es weist ihn an den Bischof von Worcester, als seinen Diöcesan, um von diesem die Erlaubniß zum Predigen zu erhalten. Fortwährend wurden die Katholiken damit gehöhnt, daß der Papst es nicht wagen dürfe, ordentliche Bischöfe für England zu ernennen, weil er wohl wisse, daß ihm die hierzu nöthige Autorität fehle. Es war daher eine nicht unwichtige und gleichgiltige Angelegenheit für die Katholiken, diesen sarkastischen Spott zum Schweigen gebracht und dieses Hinderniß aus dem Wege geräumt zu sehen, denn viele Gemüther wurden bereits von den anscheinenden Vortheilen kirchlicher Stellung auf der entgegengesetzten Seite influencirt. Sonderbar ist es, daß man, nachdem man den Katholiken zuerst auf theologischem Felde Trotz geboten hatte, später, als der fragliche Schritt ge-

schehen war, die Angelegenheit nicht mehr als eine theologische, sondern als eine Privilegiumsfrage betrachtete, daß man nicht mehr mit kirchlichen Argumenten streiten wollte, sondern mit lautem Geschrei das Schwert des Staates begehrte.

Warum hat man den Katholiken nicht früher gesagt: „Ihr dürft es nicht wagen eine inländische (domestic) Hierarchie einzusetzen (und hierin liegt der Beweis, daß Ihr die echte englische Kirche bildet), denn, wenn Ihr es versucht, so werden wir das Volk gegen Euch aufregen, die Menge zu Beschimpfungen gegen euch hetzen und parlamentarische Zwangsmaßregeln erwirken, um Euch zu zermalmen (crush)?"

Wir kehren zum Gegenstande zurück. Diese Gründe waren nur secundärer und mitwirkender Natur. Das Hauptmotiv des Gesuches war die absolute Nothwendigkeit einer Hierarchie für die innere Organisation und gehörige Regierung (government). Der heil. Stuhl nahm die Petition wohlwollend auf und übergab sie der h. Congregation der Propaganda. Nach reiflicher Berathung und Entkräftung der Einwürfe wurde die Gnade gewährt. Die apostolischen Vicare wurden aufgefordert, die zweckmäßigsten Eintheilungen für neue Diöcesen und die geeignetsten Plätze für die respectiven Titel anzugeben. Nachdem dies geschehen war, wurde das bezügliche Breve ausgefertigt und in Druck gelegt.

Es ergaben sich jedoch einige Schwierigkeiten über einen Punct der Ausführung, weswegen die Veröffentlichung verzögert wurde. Im Jahre 1848 wurde ein Bischof (Dr. Ullathorne) zu deren Beseitigung nach Rom geschickt; die Maßregel wurde neuerdings vorbereitet, aber in Folge der römischen Revolution in der Ausführung bis jetzt verhindert.

Während dieser ganzen Zeit wurde jedoch nicht versteckt gehandelt, kein Versuch gemacht, das angestrebte Ziel auf dem Wege der Ueberraschung zu erreichen. Alle Katholiken wußten um die beabsichtigte Maßregel; die öffentlichen Blätter besprachen dieselbe, sie war so bekannt, daß der Dechant und das Capitel von Westminster bereits gegen dieselbe bei dem Parlamente petitionirten: ein Freund des Verfassers dieses Actenstückes hörte selbst aus dem Munde des Dechants von Westminster die Worte: „Möge er sich wie immer nennen; Dechant von Westminster kann er doch nimmermehr sein." Battersby's „irish Directory for 1848" nennt den Verfasser dieses Documents „den sehr ehrwürdigen N. Wiseman, Erzbischof von Westminster." Viele Briefe mit solcher Aufschrift sind ihm bereits zugeschickt worden.

Wie so kam es nun, daß dieser offen besprochene Act, den man vor drei Jahren kaum irgend einer Aufmerksamkeit würdigte, jetzt so wüthend angegriffen und als eine so schändliche (foully) That charakterisirt wird? Es ist hier nicht der Ort, diese Frage zu beantworten; hier handelt es sich blos darum, einfache Thatsachen aufzuzählen und das Raisonnement über dieselben Andern zu überlassen.

Die Hauptzwecke dieser Einleitung sind erfüllt, wenn es gelungen ist, zu zeigen, daß

1. die in Rede stehende Maßregel keine leichtsinnige (wanton), übereilte war, sondern daß sie nach und nach und unverhüllt zur Reife gelangte; daß sie auf die nothwendigen Bedürfnisse der katholischen Körperschaft, deren innerer Leitung und

ersprießlichen Organisation basirt war. Aus der Nothwendigkeit, einen Codex zu haben, ging auch die Nothwendigkeit hervor, jene Regierung (government) aufzustellen, welche ihn allein geben konnte;

2. daß der Tadel (wenn überhaupt Anlaß zu einem solchen gegeben ist) und die Verantwortlichkeit für diese Maßregel nur auf dem Verfasser dieses Documents und seiner Collegen, nicht aber auf Sr. Heiligkeit, dem besten und verleumdetsten aller Menschen lastet.

Er hat, als ein gütiger Vater den dringenden Bitten seiner Kinder nachgegeben, und diese haben, wie natürlich, die ihnen zweckmäßigst scheinende Art der Ausführung der fraglichen Maßregel vorgeschlagen, Weit entfernt, irgend wie aggressiv verfahren zu wollen, hat er sich nur herbeigelassen, auf das Ansuchen seiner Vicare, des Clerus derselben und des Volkes einzugehen. Man darf nur seine apostolischen Erlässe in Ruhe lesen, um der Wahrheit dieser Behauptung inne zu werden. Nutzlos würde es in diesem Augenblicke sein, sich gegen den Strom gemeiner und wüster Verläumdung zu stemmen, den man gegen seine geheiligte Person ergießt, und der von Jenen noch befördert wird, deren Mission, wenn sie überhaupt eine haben, eine Mission des Friedens sein sollte. Die Zeit wird die Nebel zerstreuen und die ganzen Verhandlungen in ihrem wahren Lichte zeigen. Mittlerweile erklärt sich der Verfasser dieses Actenstückes (in der sichern Ueberzeugung, nicht isolirt zu bleiben) bereit einzustehen zwischen dem obersten Kirchenfürsten und den gegen seine Verfügung geschleuderten Verlästerungen, indem er diese Verfügung für höchst gerecht, nützlich und fast unumgänglich nothwendig für die Wohlfahrt der katholischen Kirche in England hält. Und doch hätte es, Engländern gegenüber, genügen sollen zu sagen: „die Verfügung war streng innerhalb der gesetzlichen Schranken gehalten."

Eine Appellation (an appeal) rc.

Eine in unserer Zeit vielleicht beispiellos dastehende Agitation ist durch die Einsetzung der katholischen Hierarchie auf dieser Insel veranlaßt worden. Ihre Heftigkeit glich der eines Wirbelwindes, während dessen Dauer es ein thörichtes Bestreben gewesen sein würde, sich Gehör schaffen zu wollen. Als die Nachricht von der Vollziehung dieser Maßregel England erreichte, erfolgte eine mehrtägige Pause, gleich als wenn die Elemente sich gährend zum Sturme vorbereiteten, dann brach dieser mit ungezähmter Wuth los; mit wenigen ehrenwerthen Ausnahmen schien jedes öffentliche Blatt mit seinen, wenn auch ganz andern Grundsätzen und entgegengesetzter Politik huldigenden Collegen wetteifern zu wollen, in giftiger und herber Schärfe der Angriffe; liberale wie conservative, anglikanische wie dissentirende, ernste und scherzhafte Blätter, wie immer auch ihr früherer Ton und Charakter gewesen sein mochte, alle concentrirten sie ihre Energie auf einen einzigen Punct, nämlich: die neue, von den Katholiken als ein Segen und als eine Ehre betrachtete Form kirchlicher Regierung, wenn möglich zu zerschmettern, oder wenigstens als einen Gegenstand des allgemeinen Abscheues zu bezeichnen. Zu diesem Zwecke wurde keine, wenn auch noch so unbegründete, noch so persönliche Angabe selbst von Blättern verschmäht, deren gewöhnlicher Ton ein feiner

(courteous) oder wenigstens anständiger (well-bred) genannt werden kann. Anekdoten, an denen kein wahres Wort oder was noch schlimmer, in denen die Wahrheit entstellt und verzerrt war, gingen aus einem Blatt in das andere über, und erlangten dergestalt eine sehr ausgedehnte Verbreitung. Sarkasmen und Spöttereien aller Art, die ungebundenste (of the broadest character) Satyre, die spitzfindigsten theologischen und juridischen Raisonnements, verwegene und rücksichtslose Reden, ernste und künstliche Argumentation, nichts schien unbenützt bleiben zu sollen; jede nur irgendwie aufzufordernde Wirkungskraft (agency) vom Staatsanwalt angefangen bis zum Guy Fawkes herab, vom „praemunire" bis zu Volksversammlungen, wurde aufgeboten, um das Geschrei zu vermehren, und der Rache derjenigen zu dienen, die sie heraufbeschworen hatten.

In der That machte sich inmitten der ersten Verwirrung bald eine deutlichere und natürlichere Kraft geltend, deren Interesse eben die Förderung dieser Verwirrung verlangte. Die englische Staatskirche erblickt in der neuen, vom h. Stuhle den Katholiken bewilligten Constitution, eine rivalisirende Existenz; natürlich bietet daher der anglikanische Clerus das Aeußerste auf, um eine Aufregung zu unterhalten, welche den Anschein der Anhanglichkeit für denselben an sich trägt. In solcher Weise nahm diese Aufregung nach und nach den Charakter einer bloßen Clerical- und Parochial-Bewegung an.

Eine einiger Maßen ähnliche Aufregung hatte sich vor einigen Jahren kund gegeben, aus Anlaß der vorgeschlagenen Erhöhung der dem „Maynooth College" gemachten Zugeständnisse. Sonst zwieträchtige Parteien einigten sich in politischen und religiösen Gefühlen zur einmüthigen Opposition gegen diese Erhöhung. Der große Staatsmann aber, der damals den Vorsitz in den Berathungen Ihrer Majestät führte, und dessen Verlust das Land vor Kurzem so aufrichtig betrauerte, stemmte sich in edler Weise der Fluth entgegen, führte jene Maßregel mit ruhiger Würde in der gesetzgebenden Versammlung durch, und ließ sich durch den allgemeinen Aufschrei nicht irre machen. In der jetzigen Krisis hatten die Katholiken in England keinen Grund irgend eine Mitwirkung von Seiten der Landesregierung zu erwarten, sie begehrten auch nicht nach derselben; aber sie hatten die jedem Bürger zustehende Berechtigung auf unparteiische Behandlung. Sie durften mit Recht erwarten, daß der am staatlichen Steuerruder stehende Mann über den Parteieinfluß erhaben sein würde, welcher den Geist unfähig macht zu ernsten und großmüthigen Beschlüssen; daß er sich nicht compromittiren würde durch vorschnelle, nicht officielle Meinungsäußerung; daß er auf dem neutralen Boden öffentlicher Verantwortlichkeit ausharren würde, um Excesse auf was immer für einer Seite niederzuhalten und gefährliche Tendenzen was immer für einer Partei zu mäßigen. Anstatt dessen hat der Chef der Regierung Ihrer Majestät nicht nur dieses Land, sondern das ganze Europa durch ein Schreiben in Erstaunen gesetzt, welches uns nur wenig Hoffnung läßt, daß eine Appellation an die höchste Autorität, welche dieses Land regiert, auch nur günstig aufgenommen werden dürfte.

Aber noch eine andere gewichtige Staatsgewalt hat sich durch den Sturm aus der aufrechten und unbeugsamen Stellung bringen lassen, welche Engländer stets als deren eigenthümliche Natur betrachteten. Wie immer auch der Sturm und

die Aufregung rings umher rasen mochten, so waren wir stets gewöhnt, mit Sicherheit zu hoffen, daß die Oberfläche des Quells aller Gerechtigkeit ruhig und ungetrübt und seine Gewässer kühl und rein bleiben würden. Mit der höchsten weltlichen Würde im Lande wurde weislich entweder Derjenige betrauet, der an der Spitze der edelsten (noblest) gesetzgebenden Versammlung der Welt stehend, mit sicherer Hand die Wage constitutioneller Gerechtigkeit hält, und in ehrerbietig angehörten Worten, Entscheidungen über die schwierigsten Gegenstände der öffentlichen und königlichen Gerechtsame fällt, welche die Geltung legislativer Aphorismen erhalten, oder Jener, der den Thronsitz im innersten Heiligthum der Gerechtigkeit einnimmt, fast in letzter Instanz über Angelegenheiten vom höchsten Belange entscheidet, und das Verzeichniß seiner Urtheilssprüche den Gesetztafeln des Reiches einverleibt. Im vorliegenden Falle war jedoch der Sturm stark genug, um selbst den Urquell der Gerechtigkeit zu trüben. Anstatt die Gelegenheit abzuwarten, vom Wollsack oder der Gerichtsbank (bench) aus nach geschehener Aufforderung sich mit unparteiischer Würde über die bedeutungsvolle Frage auszusprechen, hat es der Lordkanzler von England vorgezogen, sein Verdammungsurtheil gegen uns bei Gelegenheit eines im Stadthause gegebenen Banketts hinter der Tafel hervor zu fällen, und lieber den antipäpstlichen Beifallsruf seiner Mitbürger, als die ehrenvolle Zustimmung der Pairie oder des Gerichtshofes zu erringen. Sein Mitpair (compeer) in hochgerichtlichen Pflichten saß zuhörend dabei, und sprach gerechter Weise folgende Rüge aus: „sollte er sein eigener Biograph werden, so möge er, der Ehre des Hermelins halber, die würdelosen und unenglischen Phrasen weglassen, welche eben vorgebracht wurden; denn Niemand, so hochgestellt er auch sei, habe hier ein Recht, seine Ferse auch nur auf die Kopfbedeckung eines Andern zu setzen, welcher, so niedrig gestellt er auch sein möge, nichtsdestoweniger eben so gut ein britischer Unterthan und ein freier Mann, wie er selbst sei, und in demselben Grade Schutz von den Landesgesetzen ansprechen könne, als er denselben Gehorsam schulde.“

Wenn dergestalt die Zugänge zu der öffentlichen Gerechtigkeit uns verschlossen erscheinen, wenn die Presse uns verdammt, unsere angebotenen Erklärungen verschmäht, und für jeden Ruf um gerechtes Gehör taub bleibend, den Todesschrei gegen uns erhebt, wenn wir erwägen, daß die Thore der Schatzkammer (treasury) vor uns verriegelt bleiben, wenn wir an dieselben klopfen, nicht um Pensionen oder Capitalien, sondern um billiges Gehör zu erhalten, wenn die höchste gerichtliche Autorität über uns abgeurtheilt und uns jeden Appell abgeschnitten hat, was für eine Hilfsquelle, was für eine Hoffnung auf Gerechtigkeit bleibt uns dann noch wohl übrig? Jene, in die wir, zunächst nach Gottes unfehlbarer Vorsehung, unbegränztes Zutrauen setzen. Noch besteht der männliche Sinn und das redliche Gemüth einer großherzigen Nation — die Liebe zu ehrenvollem Verfahren und ehrlichem Spiel (fair play), welche im Scherz wie im Ernst instinctartig fast dem Engländer innewohnt — der Haß gegen jeden in gemeiner Weise errungenen Vortheil, gegen alle niedrigen Kunstgriffe, gegen alle kleinlichen Fallstricke, gegen alles Parteigeschrei, selbst wenn ein Rival oder Feind durch dasselbe gehetzt werden soll.

An dieses mit offenem Visier (open fronted) und warmem Herzen zu Werke gehende Tribunal richte ich meine Appellation und meine Anforderung, daß mir und meinen katholischen Mitbrüdern ein ehrliches, zwangloses und unparteiisches Gehör werde.

Mitunterthanen, Engländer! Ihr wenigstens solltet gerecht und billig sein. Ihr seid betrogen, ihr seid irregeleitet worden, sowohl in Beziehung auf Thatsachen, als auf die zu Grunde liegenden Absichten. Ich will klar und einfach, aber auch geradausschreitend (straight-forward) und muthig sein. Auch will ich kurz sein, so sehr es nur angeht, aber auch so ausführlich, als es nöthig erscheint.

Ich beginne daher mit dem

§. 1. Königliche Suprematie und die von der Krone ernannten Bischöfe.

Bis zum Jahre 1829 waren die Katholiken von beiden Parlamentshäusern ausgeschlossen, so wie von vielen andern Aemtern und Würden. Genauer drücken wir uns aus, wenn wir sagen, daß sie zu diesen Auszeichnungen nur dann befähigt waren, wenn sie den sogenannten „Eid der Suprematie" ablegten. Auch wurde eine gegen verschiedene katholische Grundsätze gerichtete Erklärung abverlangt; jeder Katholik aber, der die Suprematie des Monarchen anerkannt hatte, konnte auch leicht diese Doctrinen verläugnen und so den ganzen Eid ablegen.

Unter der königlichen Supremation verstand man, daß der König den obersten kirchlichen Rang im ganzen Britischen Reiche bekleidete, so daß er die höchste Gewalt in kirchlichen und geistlichen, so wie in bürgerlichen und weltlichen Angelegenheiten besaß, und Jedermann auf dem einen wie auf dem andern Gebiete ihm unterworfen war. Die Anerkennung und Unterordnung unter diese geistliche Suprematie war jedoch unvereinbar mit der Lehre und dem Glauben der Katholiken in der ganzen Welt, der Katholik konnte nemlich keine National- und Separatkirchen anerkennen, sondern nur eine echte katholische oder allgemeine Kirche, unter einem Haupte, dem Bischof von Rom, der sonst Papst genannt wird.

Der an diese Lehre glaubende Katholik konnte nicht, ohne seinen Glauben Lügen zu strafen, einen Eid darauf ablegen oder anerkennen, daß der weltliche Souverän das Haupt dieser Kirche oder irgend einer Kirche, der er Gehorsam schuldet, sein könne. Und weil er diese königliche Supremation negirte, oder weil er, was dasselbe ist, die päpstliche Supremation in geistlichen Angelegenheiten anerkannte, wurde er von der Theilnahme an den constitutionellen Privilegien ausgeschlossen.

In einer frühern Zeit pflegte man Katholiken um's Leben zu bringen, wenn sie die Anerkennung der königlichen Supremation in kirchlichen Angelegenheiten verweigerten. Der größte und beste aller englischen Richter, der Kanzler Sir Thomas Moore, wurde enthauptet, weil er diese Supremation bestritt und jene des Papstes vertheidigte.

In dem erwähnten Jahre 1829 wurde ein Act erlassen und zum Gesetze erhoben, der unter dem Namen der katholischen Emancipations-Acte allgemein bekannt ist. Durch diese Acte wurden die Katholiken dieser Verpflichtung, die königliche

Suprematie in kirchlichen Angelegenheiten beschwören und anzuerkennen, enthoben; ein Unterthänigkeitseid (oath of allegiance) wurde eigens für sie formulirt, aus welchem jede Erklärung des Glaubens an jenes Princip ausgeschlossen war.

Vor dem Jahre 1829 war daher jeder Katholik in den Augen des Gesetzes ein Individuum, das wegen des Nichtanerkennens der königlichen Suprematie von dem Vollgenusse der staatsbürgerlichen Rechte ausgeschlossen war. Seit dem Jahre 1829 und daher auch im Jahre 1850 ist ein Katholik ein Individuum, das noch immer die königliche Suprematie nicht anerkennt, und nichts desto weniger zum Vollgenusse jener Rechte zugelassen wird.

Die königliche Suprematie wird von der schottischen Kirche, von den Baptisten, Methodisten, Quäkern, Independenten, Presbyterianern, Unitariern und andern Dissentern eben so wenig als von den Katholiken anerkannt. Keiner von ihnen anerkennt ein Recht der Königin, in religiösen Angelegenheiten einzuschreiten, Priester zu ernennen, oder die Begränzung der Districte zu bestimmen, innerhalb welcher deren Autorität geübt werden soll.

Keiner von diesen, so wenig wie die Katholiken, gesteht den von unserer gnädigen Königin kraft ihrer Suprematie ernannten Bischöfen eine Autorität der Belehrung oder Leitung zu. Die wirkliche Herrschkraft dieser geistlichen Prärogative ist also auf jene geistliche Körperschaft beschränkt, welche freiwillig jenem kirchlichen Institute unterworfen bleibt, das die Kirche von England zubenannt ist. Von dieser Körperschaft kann sich aber Jedermann beliebig lossagen; im selben Augenblicke hört er aber auch auf, den von der Krone eingesetzten Bischof als seinen Hirten und Vorgesetzten in geistlichen Angelegenheiten, als seinen Meister im Glauben anzusehen.

Während nun der Staat für dieses Institut, innerhalb dessen Gränzen die königliche Suprematie vollständig geübt wird, jede Würde, jeden Rang, so wie jegliche Ehrenbezeigung und Dotirung vorbehält, gewährt er allen Jenen, welche es vorziehen, außerhalb dieses Institutes zu leben, als Aequivalent vollkommene Duldung, vollständige Freiheit in der Ausübung ihrer, gleichviel ob alten oder neuen Religion, deren Principien und Entwicklung gemäß, und zwar so lange, als diese Ausübung innerhalb der gesetzlichen Gränzen bleibt, und in Niemandens Rechte verletzend eingreift.

Wenn daher der Souverän einen neuen Bischof zu einem Sitze bestimmt, so wird der Katholik und nach meinem Dafürhalten auch der Dissenter in diesem Acte zwei gesonderte Gewalten unterscheiden.

Als Souverän und Ertheiler von Würden, verleiht der König oder die Königin der erwählten Person Würde, Rang und Reichthum; sie wird Lord des Parlaments, erhält Rang und Titel, und wird mit gewissen Besitzthümern belehnt, die sie zu Renten und Gehalten berechtigen. All' dem gehorcht der Katholik, er protestirt vielleicht, er wird aber Niemanden, den der König ehren will, die ihm gebührenden Ehrenbezeigungen verweigern. Der Titel wird anerkannt, ob er nun „Euere Lordschaft," oder „Euere herzoglichen Gnaden" laute; die Pairschaft wird mit all' ihren Consequenzen zugestanden, und die entfallenden Renten, wie jedem andern Gutsbesitzer, ausbezahlt.

Wenn aber derselbe Souverän kraft seiner geistlichen Suprematie einer Person geistliche und kirchliche Jurisdiction verleiht, so wird dieser Act in Wirklichkeit nur von den Mitgliedern der englischen Kirche anerkannt. Wenn nun ein dergestalt ernannter Bischof öffentlich die Lehre von der Wiedergeburt durch die Taufe vertheidigt oder je nach Umständen auch verwirft, so wird ein Katholik dessen Vortrag nicht mehr beachten, als etwa den eines dissentirenden Predigers. Kommt ein solcher Bischof in eine Stadt und fordert Jedermann auf, sich von ihm an einem bestimmten Tage confirmiren zu lassen, so berücksichtigt der Katholik diese Aufforderung nicht mehr, als die Ankündigung des Kirchspieldieners, die an das Kirchenthor geheftet wird. Setzt er eine dreijährige Rundreise fest zur Abschaffung von Mißbräuchen und zum Anhören von Klagen, so wird kein Katholik sich die Mühe nehmen und zu ihm kommen. Alles aber, was der Katholik in Beziehung auf die Functionen des anglikanischen Bischofs thut, thut auch der Dissenter in ganz gleicher Weise.

Deutlich ergibt sich hieraus der Unterschied zwischen der Autorität eines Bischofs und jener eines andern, von Ihrer Majestät der Königin ernannten Functionärs. Setzt die Königin einen Admiral ein, einen Armee-Oberbefehlshaber, einen Colonial-Gouverneur oder einen Richter, so ist Jedermann dieser Person in allen zu ihrem Amte gehörigen Beziehungen Gehorsam schuldig, und Jeder, der ihn verweigert, würde sträflich erscheinen. In Beziehung auf einen Bischof gilt aber gerade das Gegentheil, und gerade in seinen ämtlichen Beziehungen sind wir ihm keinen Gehorsam schuldig. Niemand ist verpflichtet, Belehrung in seinen Lehren, Erbauung in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen, oder göttliche Gnade in seinem Segen zu suchen. Dieser anomale Unterschied geht aus dem Umstande hervor, daß die Verleihung von Civil- und Militärämtern aus der weltlichen Herrschaft herrührt, die Niemand zu bekämpfen denkt, während die Verleihung kirchlicher Würden aus der geistlichen Jurisdiction herrührt, welche in vollkommen legaler Weise abgestritten werden kann und es auch wird.

Wenn ein Dissenter die königliche Suprematie in Abrede stellt, worunter wir die geistliche oder kirchliche, der Krone zugeschriebene Jurisdiction verstehen, so wird er derselben entweder irgend eine andere Autorität in irgend einer Synode oder Berathung substituiren oder gar keine an ihrer Stelle annehmen; der Katholik aber stellt sie in Abrede, weil er an eine andere und echte kirchliche und geistliche Autorität glaubt, die im Papste oder römischen Bischofe, oder der gesammten katholischen Kirche existirt. Beide Handlungen fallen bei ihm in eine zusammen, nämlich die Verläugnung der königlichen und die Anerkennung der päpstlichen Suprematie Und so gesetzlich das Verläugnen jener für ihn ist, so legal ist auch das Anerkennen dieser. Aus diesem Grunde hat sich auch der Lordkanzler Lyndhurst im Oberhause am 11. Mai 1846 in nachstehender Weise vernehmen lassen:

„Er anerkenne es nicht für ein Verbrechen, wenn ein Römisch-Katholischer die päpstliche Suprematie aufrecht halte und verfechte; thäte er dies aber in sträflichen Zwecken, um unmoralische Meinungen und Doctrinen zu verbreiten, so sollte er den gesetzlichen Strafen verfallen; verfechte und vertheidige er aber blos, seiner Pflicht gemäß, die geistliche Autorität seines Obern, so erkläre er ihn als keiner

Gesetzverletzung schuldig. Als der sehr ehrwürdige Prälat (Bischof von Exeter) seine und der gelehrten Richter Meinung über das Recht der Katholiken zur Aufrechthaltung und Vertheidigung der päpstlichen Supprematie in geistlichen Angelegenheiten einholte, erklärte er, daß sie hierin keineswegs einen Verstoß gegen das Gesetz begingen; sollte aber anderer Seits irgend Jemand in unziemlicher, muthwilliger oder aufrührerischer Weise die Suprematie der Krone von England, wobei er hinzufügte, daß in dieser sowohl die weltliche als geistliche Macht der Krone inbegriffen sei, in Abrede stellen, so würde diese Person der gesetzlichen Verfolgung anheim fallen; es könne keinem Zweifel unterliegen, daß die etwa befragten gelehrten Richter in solcher Weise antworten würden.»

Es ist von großer Wichtigkeit, in dem gegenwärtigen Streit diese Maximen vor Augen zu haben. In Zeitungen sowohl, als mehr noch in Adressen, hat man es fast als sicher angenommen, daß die Katholiken jetzt zum ersten Male die Autorität der anglikanischen Bischöfe in Abrede stellten, oder die geistliche Suprematie der Krone angriffen. Die Bischöfe und der Clerus beuten, wie es sich von selbst versteht, die Sache in ihrem Interesse aus, indem sie ihre Anmaßungen mit den Rechten der Souveränin vergesellschaften. Sie streben, und werden sich fernerhin bestreben, den auf die Herzen des Volkes verlorenen Einfluß wieder zu gewinnen; sie hoffen mittelst fanatischer Ausbrüche des im Laufe der Jahre verloren gegangenen religiösen Uebergewichts wieder theilhaftig zu werden. Es wird ihnen jedoch bei einem Volke, das im Gebiete religiöser Toleranz so erleuchtet ist, wie das englische, nicht gelingen, demselben die Privilegien, deren es sich erfreuet, abzulocken. Eifersüchtig ist die Nation auf ihrer Hut gegen jeden Versuch, durch welchen diese Vorrechte verkürzt oder verengert werden könnten, und zwar selbst, wenn die Opfer Katholiken sein sollten. Glauben Sie mir, die in diesem Augenblick den religiösen und bürgerlichen Freiheiten der Engländer drohende Gefahr rührt nicht von irgend einem angeblichen Uebergriffe des Papstes her, der den englischen Katholiken das gewährte, wozu denselben, wie ich hier auseinanderzusetzen hoffe, volles Recht zustand, sondern es rührt von Jenen her, welche die Gelegenheiten ergreifen, um, wenn möglich, einen Schritt nach Rückwärts in der Legislatur der Duldung zu machen, die eine große englische Körperschaft dessen berauben wollen, was jetzt in Beziehung auf freie Religionsübung vollkommen gesetzlich erscheint.

Ich schreite nun zur Untersuchung des §. 2.

§. 2. Wie groß war die Ausdehnung der den Katholiken bewilligten religiösen Toleranz? Hatten sie ein Recht auf Besitz (to posses) von Bischöfen oder einer Hierarchie?

Der Act der Katholiken-Emancipation wurde nicht nur von Jenen, denen es Vortheil brachte, sondern auch von denen, die darein willigten, nicht sowohl als eine Art der Begünstigung als vielmehr der Gerechtigkeit betrachtet. Man hielt es für unrecht, irgend einen Engländer seines Religionsbekenntnisses halber von der Theilnahme an dem Genuße der constitutionellen Rechte auszuschließen. Durch diesen Act, dem andere, minder wichtige theils vorangingen, theils nach-

folgten, wurden die Katholiken Englands vollständiger Duldung theilhaftig, d. h. sie durften, wie Jedermann, ihre Religion ungehindert bekennen und ausüben. Noch machte das Gesetz einige wenige Ausnahmen; durch deren Aufzählung wurde jedoch nur der Beweis geführt, daß in allen andern Beziehungen das Gesetz keinerlei Beschränkung anerkenne. Wenn das Gesetz, bemerkte Lord Lyndhurst, die Doctrin und Disciplin der Römisch-katholischen Kirche zuläßt, so muß die Durchführung dieses Gesetzes vollständig und in geeigneter We.se Statt finden.

Fortan wäre es also possenhaft und tyrannisch gewesen, zu den Katholiken zu sagen: „Ihr habt völlige religiöse Freiheit, aber ihr dürft die Unfehlbarkeit der Kirche nicht lehren:" oder, „Ihr habt vollständige Duldung, ihr dürft aber heilige Anordnungen nicht für ein Sacrament halten."

Heilige Anordnungen bedürfen aber der Bischöfe, von denen sie ertheilt werden, consequenter Weise daher auch einer auf einander folgenden Reihe von Bischöfen, um die einander folgenden Personen den Anordnungen gemäß zu leiten.

Die katholische Kirche ist ferner vorzugsweise eine Episcopalkirche; der Ausspruch: „Ihr Katholiken sollt vollständige religiöse Duldung genießen, aber keine Bischöfe unter euch haben, die euch regieren (govern)" würde ein vollkommener Widerspruch gewesen, und einer völligen Verläugnung aller religiösen Duldung gleichgekommen sein.

Durch die Emancipations-Acte wurde den Katholiken daher auch die volle Berechtigung ertheilt, ein Episcopat zu haben, d. h. das Recht auf eine Körperschaft von Bischöfen, von denen sie in Gemeinschaft mit dem Papste, dem anerkannten Oberhaupte ihrer Kirche, geleitet werden sollen.

In der katholischen Kirche kann aber die Regierung (government) durch Bischöfe zweifacher Art sein:

a) die regelmäßige, gewöhnliche, eigentliche und vollständige Form der Episcopal-Regierung besteht in einer Local-Hierarchie, d. h. in einer Körperschaft von Bischöfen, welche ihre Sitze im Lande haben nebst einem Erzbischofe, der gleichfalls seinen Sitz im Lande hat.

b) Wo diese eigentliche Form nicht erzielbar ist, wird eine temporäre und weniger vollkommene Weise, ein Land mit Bischöfen zu versehen, angenommen. Der Papst ernennt Bischöfe für alte, dermalen in partibus infidelium liegende Sitze, und bekleidet sie mit jurisdictionellem Rechte für jenes Land, das mit Bischöfen versehen werden soll, als seine eigenen unmittelbaren Vicare, welche deßwegen auch Apostolische Vicare genannt werden.

Wenn in der, den Katholiken bewilligten, vollständigen Emancipation auch die volle Freiheit enthalten war, von Bischöfen, gemäß der Constitution und Anordnungen der eigenen Kirche regiert zu werden, so folgt daraus, daß es ihnen vollkommen freistehen mußte, sowohl nach der regelmäßigen und gewöhnlichen, als nach der nur zeitweiligen und unregelmäßigen Form regiert zu werden, also auch eine Hierarchie von Localbischöfen.

Tyrannei und thatsächliche Verläugnung jeglicher Gewissensfreiheit wäre es gewesen, wenn man zu den Katholiken gesagt hätte: „Ihr habt volle Frei-

heit euere Religion auszuüben und euere eigene Kirchen-Regierung zu haben, aber ihr dürft sie nicht in der vollständigen und eigentlichen Form, sondern nur in jener unvollständigen Form haben, welche euch schon zugestanden wurde, als ihr noch keine Gewissensfreiheit hattet.»

Es ist aber eine einfache Thatsache, daß das Gesetz nicht derartig sprach und auch keine derlei Beschränkung aufstellte; wir sollen aber nach Gesetzen und nicht nach willkürlichen Behauptungen regiert werden. Wenn den Katholiken überhaupt das Recht eingeräumt wurde, Bischöfe zu haben, so muß ihnen der Besitz von Local-Bischöfen eben so sehr zustehen als der von Apostolischen Vicaren.

Mehr noch. Das Gesetz hat diesen Fall vorhergesehen und dafür gesorgt, daß wir eines Tages regulärer Bischöfe anstatt der Vicare theilhaftig werden sollen.

I. Wie bereits angeführt wurde, bemerkte Lord Lyndhurst, »daß, wenn das Gesetz die Doctrin und Disciplin der katholischen Kirche überhaupt gestatte, es auch in vollständiger und geeigneter Weise durchgeführt werden müsse.» Es liegt dies im Geiste jeglicher Gesetzgebung. Unser Kirchensystem könnte aber nicht in vollständiger und geeigneter Weise durchgeführt werden, wenn unter der Ausführung nur die unvollständige und minder eigentliche Form gemeint sein sollte. Man denke sich einen Mann, der seit Jahren im Besitze eines Hauses ist, welches er ohne meine Zustimmung auf meinem Grund und Boden erbauet hat, und dem ich endlich im Wege eines freundlichen Uebereinkommens die Erlaubniß gebe, ohne eine Beschränkung ein Haus daselbst zu besitzen; dürfte ich dann Klage führen, wenn er, bei einem etwa nöthig gewordenen Umbau des alten Hauses, dieses nun aus Ziegeln oder aus Steinen aufführte, dürfte ich behaupten, daß ich stets der Meinung gewesen, er dürfe nur ein hölzernes, temporäres Haus haben? Wenn ferner irgend ein Souverän einem entfernten Lande seine Unabhängigkeit und das Recht garantirt, sich selbst monarchisch zu regieren, würde es wohl gerecht sein, nach geschehener Einsetzung der genannten Jurisdiction wieder Klage zu führen und zu sagen, daß man mit der verliehenen Concession nur eine Regentschaft gemeint habe, gleich jener, die bis vor der Wahl des Königs bestand? Wenn nun den Katholiken bei ihrer Emancipation zugestanden wurde, ihre Kirche in ihrer bekannten, bestgeeigneten Form, nämlich der Episcopalform zu errichten, mit welchem Rechte könnte jetzt Jemand sagen: „Ja wohl, aber wir meinten, daß ihr nur mit zeitweiligen und unvollkommenen Materialien bauen sollt, wie wir sie euch während der Zeit der Unterdrückung und Ausschließung zugestanden haben.» Ueberdies verhält sich die Regentschaft einer Kirche durch Apostolische Vicare zu dem Normalzustande gerade wie eine Regentschaft überhaupt zu einer Monarchie.

II. Das Gesetz hat einige Beschränkungen aufgestellt. Ein bekanntes gesetzliches Axiom lautet: »Reclusio unius est admissio alterius.» Wo irgendwie der Gebrauch irgend eines Dinges ausdrücklich ausgeschlossen oder verweigert wird, da wird der gesetzliche Gebrauch des nicht ausdrücklich Ausgeschlossenen und Verweigerten gestattet. Wir kehren zum frühern Beispiel zurück. Wenn ich in meinem Vertrage mit dem Hausbesitzer ausdrücklich bemerkte, daß er sein Gebäude nicht aus Sandsteinen aufführen dürfe, so versteht sich hierdurch von

selbst, daß er jede andere ihm beliebige Steingattung anwenden könne. Hat nun das Emancipationsgesetz irgend welche Ausschließungen und Verbote rücksichtlich der Titulaturen katholischer Bischöfe aufgestellt, so ist alles nicht Ausgenommene auf gesetzlichem Wege vollkommen gestattet. Nun untersagt die Emancipations-Acte die Annahme jener Benennung und Titulatur, welche einem bereits stehenden Bisthum oder Erzbisthum der Staatskirche in England oder Irland beigelegt worden ist. Hieraus folgt, daß jede andere Titulatur gestattet sein muß. Der Bischof von London hat dieß selbst eingesehen und anerkannt in seinem Antwortschreiben an das Capitel von Westminster, daß nämlich die neuen katholischen Bischöfe von dem Gesetze in seiner jetzigen Form nicht berührt werden können; er wünscht deßwegen, daß man an das Parlament um ein neues Gesetz petitionire, durch welches die uns gestatteten Freiheiten mehr beschränkt werden sollen.

Aus dem Gesagten ziehe ich den Schluß, daß

1. den Katholiken das gesetzliche Recht zusteht, von Bischöfen regiert zu werden;

2. daß sie durch kein Gesetz und durch keine Autorität verpflichtet sind, für alle Zeiten von Apostolischen Vicaren regiert zu werden, und ihnen die Freiheit zusteht, eine Hierarchie zu haben, d. h. einen Erzbischof und Bischöfe mit Local- oder gewissen, im Lande liegenden Orten entnommenen Titulaturen;

3. daß solche Titulaturen so lange nicht den Gesetzen zuwider laufen, als sie nicht dieselben sind, deren sich die anglikanische Hierarchie bedient;

4. daß alle diese Bedingungen bei der jetzigen Einsetzung der katholischen Hierarchie genau beobachtet worden sind, und diese Hierarchie daher vollkommen legal, gesetzlich und durch kein bestehendes Gesetz angreifbar ist.

Woher rührt nun all' das erhobene Geschrei? Auf welcher Basis beruhen die gegen uns gerichteten Angriffe? Warum werden wir als Zielscheibe des öffentlichen Hasses bezeichnet? Warum der allgemeinen Wuth blosgestellt? Mir ist nicht ein einziges öffentliches Blatt zu Gesicht gekommen, das es während der Heftigkeit des Sturmes auch nur der Mühe werth gefunden hätte, die Sache von der gesetzlichen Seite zu betrachten und ruhig zu fragen: „Haben die Katholiken denn wirklich gegen die Gesetze des Landes gehandelt oder dieselben überschritten?“ Und wenn dem nicht so ist, warum sollen sie denn daher so mißhandelt werden?

Geschieht dies etwa in dem Glauben, daß die Englische Kirche durch diese Maßregel der katholischen Kirche angegriffen oder in ihrer Sicherheit bedroht werden könnte? Darauf läuft die große und natürliche Beschwerde des anglicanischen Clerus in seinen Demonstrationen hinaus.

Hierauf entgegne ich:

1. Wenn es selbst in der Emancipations-Acte den katholischen Bischöfen verwehrt wurde, die Titulaturen der anglicanischen Bischöfe anzunehmen, so wurde diese Beschränkung nicht in der Absicht aufgestellt, der anglicanischen Kirche hiermit auch nur die leiseste Sicherheit zu geben. Der Herzog von Wellington hat in dieser Hinsicht bemerkt, daß Restrictiv-Clauseln zwar keine Sicherheit gewährten, aber der vereinigten Kirche Englands und Irlands zur Beruhigung dienen würden. Den englischen Gesetzen zufolge gehört der Titel einer Diöcese jenen Personen an,

welche Ihre Majestät ernannt hat; es erschien jedoch wünschenswerth, daß andere Personen, welche von irgend einer von ihnen anerkannten Autorität für Diöcesen ernannt würden, entmuthigt werden sollten, und aus diesem Grunde wurde die erwähnte Clausel eingeschaltet. Es ist dieß einer jener Umstände, die da zeigen, wie schwer es überhaupt war, über diesen Gegenstand Gesetze abzufassen. Wohl wissend, daß die eingeschaltete Clausel der Staatskirche in keiner Weise Kräftigung oder Sicherung verlieh, nahm man sie doch auf, um jene zu befriedigen, welche durch die Annahme eines Titels von Seiten des katholischen Clerus beunruhigt wurden.

Wenn nun die Annahme einer Clausel, durch welche es uns gewehrt wird, Titulaturen der anglikanischen Kirche anzunehmen, dieser keine Sicherheit gewährt, so muß ihr ein Verbot, durch welches wir gehindert würden, Titulaturen anzunehmen, die nicht die ihrigen sind, noch weniger Garantie bieten. Es ist klar, daß die Gesetzgebung in dieser Hinsicht Nichts zur Sicherung der Englischen Kirche beitragen konnte; sollten wir eines Angriffes auf dieselbe schuldig befunden werden, und neu zu erlassenden Strafgesetzen verfallen, so begreife ich nicht, wo man mit den Verboten innehalten wird, es wäre denn, man verböte den Katholiken das Einsetzen von Bischöfen überhaupt. Sie können kein Gesetz erlassen, dem zu Folge die Katholiken ausschließlich durch Apostolische Vicare regiert werden sollen, welche direct die Macht des Papstes in diesem Königreiche anerkennen würden (was protestantische Bischöfe ihrem Eide zu Folge nicht thun können); noch weniger können sie ihnen das Einsetzen von Bischöfen überhaupt verbieten, weil sie dadurch in eine schlimmere Lage versetzt würden, als in jener Zeit, während welcher sie noch unter der Einwirkung von Pönalgesetzen standen. Jeder Schritt nach rückwärts würde die den Katholiken zugesicherte, vollständige religiöse Freiheit beschränken.

2. Die Einsetzung einer katholischen Hierarchie beraubt die anglicanische Kirche keines einzigen Vortheiles, in deren Besitz sie sich gegenwärtig befindet. Ihre Bischöfe behalten und werden, was auch immer die neuernannten Bischöfe thun mögen, jederzeit ihren Titel, ihren Rang, ihre sociale Stellung, ihren Vorrang (preeminence), ihre häuslichen Annehmlichkeiten (comforts), ihre Paläste, Ländereien, Einkommen, ohne irgend eine Veränderung oder Verringerung behalten. Wie groß auch immer die Befriedigung gewesen sein mag, die den anglicanischen Bischöfen ihre erhöhte, so reich dotirte Stellung Angesichts ihrer katholischen Rivalen einflößte, so werden sie auch fernerhin dieser Befriedigung im gleichen Maße theilhaftig werden; dasselbe gilt auch von dem in zweiter Reihe stehenden Clerus, dessen wie immer zubenannte Pfründen die katholische Priesterschaft nie auch nur beanspruchen wird. Der äußere Anblick der beiden Kirchen wird stets derselbe bleiben. Der katholische Episcopat und die katholische Priesterschaft werden ohne Zweifel arm bleiben, unberücksichtigt von den Großen und Mächtigen (sobald nur die gegenwärtige Aufregung sich gelegt haben wird), ohne socialen Vorrang oder höhere Stellung. Wenn in dieser überwiegenden, auf weltliche Vortheile bezüglichen Begünstigung der anglicanischen Kirche keine Sicherheit für dieselbe liegt, so wird auch das Ausschließen der Katholiken von inländischen Bischofssitzen diese nicht gewähren. Es hat wirklich den Anschein, ein Wunsch von Seiten der clericalischen Agitatoren zu sein, das Volk glauben zu machen, daß irgend eine

äußere, „territoriale“ Besitznahme den neuernannten Bischöfen mit ihren Sitzen zugleich verliehen worden sei. Die Zeit wird diese Täuschung enthüllen und zeigen, daß nicht ein Zollbreit Land, nicht ein Schilling an Geld den Protestanten genommen und den Katholiken gegeben worden sei.

3. Eben so wenig wurde der Versuch gemacht, die moralische und religiöse Sicherstellung jenes Institutes zu verringern, welches auf unsere neue Maßregel mit wachsamer Eifersucht schaut. Was auch immer dieses Institut gethan oder besessen hat, um das Volk zu influenziren und seine Anhänglichkeit zu gewinnen, das wird es auch fortwährend besitzen, und ungestört in seinem Thun fortfahren. Das klare, bestimmte, gleichmäßige Lehren der Doctrinen seiner Kirche, die Vertraulichkeit des Verkehrs und Leichtigkeit des Zutrittes, die innige, persönliche Bekanntschaft und gegenseitige Kenntniß von Angesicht zu Angesicht, das liebevolle Zutrauen und die warme Sympathie, welche die echtesten, stärksten und natürlichsten Bande bilden zwischen dem Hirten und seiner Herde, dem Bischof und seinem Volke, all' dessen sollen sie sich in so vollständigem Maße wie bisher erfreuen. Die neuen Bischöfe werden keine Gelegenheit haben, den Pfad der Prälaten der Anglikanischen Kirche in ihrem Pflichtbereiche zu kreuzen.

Sie werden vollauf zu thun haben, wenn sie, außer ihren Amtspflichten, auch noch für die Bedürfnisse ihrer armen, geistlichen Kinder sorgen wollen, vorzüglich für die Unzahl armer Irländer, deren friedliches und echt katholisches Verhalten, Angesichts des Wirbelwindes von Schmähungen, der eben jetzt gegen sie wüthet, den Beweis gibt, daß sie die Lehren ihrer Kirche nicht vergessen haben, nämlich: die Schmäher nicht wieder zu schmähen, und während der Verfolgung nicht zu drohen.

4. Wahrlich, wenn ich das so vielfache Prahlen in den Tagesblättern und die jauchzenden Repliken der Bischöfe lese, des Inhalts, daß die in Rede stehende Bewegung der katholischen Kirche der Staatskirche nicht nur nicht zur Schwächung, sondern vielmehr zur Stärkung gedient habe, indem hierdurch der nationale Protestantismus angeregt, die schlummernden Sympathien für dessen kirchliche Organisation erweckt wurden, so muß ich über die gleichzeitige Allarmirung nur höchst befrembet sein. Die katholische Maßregel wird als ohnmächtig und wirkungslos lächerlich gemacht; es wird von ihr gesagt, daß sie den Umsturz des Papstthums in England veranlassen würde.

Nun so handeln Sie doch dieser Ueberzeugung gemäß; zeigen Sie, daß Sie an dieselbe glauben; gestatten Sie uns diese unbedeutenden Titel, welche ihrem Träger nicht Macht, Rang, Reichthum oder Einfluß gewähren, und Sie nicht im Besitze dieser reellen Güter stören; lassen Sie den Ausgang unter diesen, Ihnen so günstigen Auspicien herankommen; lassen Sie es einen ehrlichen Streit sein, mit theologischen Waffen und tüchtigen Argumenten. Siegen Sie ob, und wird der Katholicismus auf dieser Insel vernichtet (extinguished), so wird es ein Sieg ohne Gewissensbisse sein. Er wird durch die Macht des Geistes und nicht durch den leiblichen Arm errungen worden sein; er wird die Göttlichkeit Ihrer Sache darthun. Wenn aber, trotz ihrer jetzigen Vortheile, unsere Religion vorschreitet und die Gelehrten, die Andächtigen und die Mildthätigen für sich gewinnt, und

sich weit ausbreitet unter den Armen und Einfachen — dann werden Sie deren Fortschritt nicht hemmen, wenn Sie es einem katholischen Bischofe wehren, seine Titulatur von Herham oder Clifton zu entlehnen.

Man wird jedoch auch ohne Zweifel anführen, daß Viele, welche mit der Staatskirche nicht sonderlich sympathisiren, über die fragliche Maßregel entrüstet sind, und zwar nicht etwa, weil die Katholiken eine Hierarchie erhalten haben, sondern weil die Einsetzung derselben das Werk des Papstes ist. Die Einmischung Roms habe den öffentlichen Geist so sehr in Aufregung gebracht. Wir wollen diesen Punct einer nähern Untersuchung unterziehen.

§. 3. Auf welche Weise konnten die Katholiken ihre Hierarchie erhalten?

Wir haben gesehen, daß wir nicht nur nach dem Gesetze ein volles Recht haben, von Bischöfen überhaupt regiert zu werden, sondern daß uns auch die gleiche Berechtigung zusteht auf die vollständige und eigentliche Form des Episcopats, d. h. auf Bischöfe, die wie gewöhnlich ihre Sitze und Titel vom Inlande entlehnen.

Wenn uns nun hierauf ein volles Recht zusteht, so besitzen wir es in nicht minderem Grade auf Anwendung der einzigen Mittel, durch welche all' dieses erlangt werden kann.

Wir haben gesehen, daß es den Katholiken gesetzlich gestattet ist, die Suprematie des Papstes in kirchlichen und religiösen Angelegenheiten aufrecht zu halten; ein Punct dieser Suprematie besteht aber darin, daß nur er allein eine Hierarchie einsetzen und die Bischöfe ernennen kann. Dieses gilt für die gesammte katholische Welt. Selbst dort, wo die Civilgewalt, in Folge einer mit dem Papste getroffenen Uebereinkunft, eine Person als Bischof ernennt, d. h. vorschlägt, so kann diese nicht ohne Bestätigung und Zustimmung von Seiten des Papstes geweiht werden; sollte sie die Consecration bereits erhalten haben, so kann sie ohne zuvor der päpstlichen Sanction theilhaftig geworden zu sein, keine ämtlichen Functionen vollziehen.

Wenn daher die Katholiken in diesem Lande überhaupt einer Hierarchie theilhaftig werden sollen, so kann dieses nur durch den Papst geschehen. Er allein kann die Bewilligung hierzu ertheilen.

Es ist dieß keine neue, keine unbekannte Doctrin; sie ist unsern Staatsmännern eben so lange schon bekannt, als jedem, der die Grundsätze der katholischen Religion studirt hat.

So hat Lord J. Russell in seiner am 6. August 1846 im Unterhause gehaltenen Rede sich hierüber folgendermaßen vernehmen lassen: „Es existirt noch ein anderer Gegenstand des Anstoßes (offence), nämlich die Einbringung einer päpstlichen Bulle in dieses Land. Es fragt sich nun, ob die Strafgesetze hiergegen fortbestehen sollen. Mir erscheint die Verhinderung der Einbringung einer päpstlichen Bulle in dies Land nicht leicht möglich. Es gibt gewisse päpstliche, zur Einsetzung von Römisch-katholischen Bischöfen und Seelenhirten unerläßliche Bullen. Deren Einführung kann unmöglich verwehrt werden."

Lord-Kanzler Lyndhurst sprach folgendermaßen: „Man hat katholische Prä-

laten geduldet, und war sich dabei wohlbewußt, daß diese ihre kirchlichen Institute nicht leiten und die bezügliche Disciplin nicht handhaben können, ohne mit dem römischen Papste zu communiciren. Kein Römisch-katholischer Bischof kann ohne die Autorität einer päpstlichen Bulle creirt werden; zu vielen kirchlichen Observanzen ist dieselbe Sanction erforderlich. Von dem Augenblicke angefangen, in welchem die Ausübung der katholischen Religion in diesem Lande gestattet wurde, verstand es sich daher auch in nothwendiger Folgerung, daß die durch das Gesetz verbotene und mit den Strafen gegen Hochverrath bedrohte Communication mit dem Papste erlaubt werden müsse. Sobald das Gesetz die Doctrinen und die Disciplin der Römisch-katholischen Kirche zuläßt, so müssen diese auch vollständig und in der ihnen eigenthümlichen Art ausgeübt werden können; dieses ist aber ohne Communication mit dem Papste nicht möglich.» Auf diesen Grund hin schlug er die Zurückweisung der Acte vor (to repeal the act).

Diese Citate beweisen, daß in beiden Parlamentshäusern das Princip klar ausgesprochen wurde, daß, wenn Katholiken überhaupt Bischöfe haben sollen, diese ihnen nur vom Papste allein gegeben werden können. Dem gemäß gehört es aber eben so unabweislich zu den Grundsätzen der Religionsfreiheit, daß der Papst die Hierarchie einsetze, als daß die Katholiken ein Recht auf den Besitz derselben haben, ein Recht, dessen sie eben so sehr bedürfen, als es den Wesleyanern etwa Noth thut, Conferenzen mit ihren Superintendenten abzuhalten.

Man könnte jedoch fragen: Was hat den Papst zur Einsetzung der Hierarchie, und in so plötzlicher Weise, bewogen?

Um diese Frage zu beantworten, muß ich auf meine Einleitung hinweisen, in der bereits die ausführliche Antwort enthalten ist. Es ist dort gezeigt worden, daß der Papst endlich seinen Kindern das ertheilte, um was sie schon vor drei Jahren mit Erfolg petitionirt hatten; hätte man unsern Angelegenheiten früher nur die Hälfte der Aufmerksamkeit geschenkt, die man ihnen jetzt widmet, so würde das Publicum hinlänglich hiervon unterrichtet sein. Ich wiederhole nur meine bereits gemachte Bemerkung, daß nämlich der Papst in Allem, was geschehen ist, nicht nur in Uebereinstimmung mit den Wünschen, sondern auch in Folge des dringenden Ansuchens seiner Apostolischen Vicare gehandelt hat, und dem warmen Wunsche der großen katholischen Körperschaft in England nachgekommen ist.

Gestatten Sie, daß ich das bisher Bewiesene in Kürze zusammenfasse:

1. Die Katholiken sind zur Anerkennung der von der Krone unter königlicher Suprematie eingesetzten Bischöfe nicht verpflichtet

2. Katholiken gehören einer vollkommen tolerirten, sich gänzlicher Gewissensfreiheit erfreuenden Religion an, welche episcopal ist und der Bischöfe zu ihrer Regierung (government) bedarf.

3. Es besteht kein Gesetz, durch welches die Einsetzung solcher Bischöfe in der vollständigen und eigenthümlichen Form untersagt würde.

4. Diese Form besteht in der gewöhnlichen Jurisdiction, in bischöflichen Localsitzen und den von denselben entlehnten Titulaturen, d. h. in der Hierarchie.

5. Die Katholiken waren vollkommen in ihrem Rechte, als sie die einzigen,

ihnen zu Gebote stehenden Mittel zur Erlangung dieser Form kirchlicher Regierung anwendeten, d. h. als sie sich an den h. Stuhl wendeten.

6. Durch die Annahme dessen, was ihnen so huldreich bewilligt wurde, haben sie keinen Verstoß gegen irgend ein Gesetz begangen.

Man wird jedoch sagen: die Katholiken haben sich wohl innerhalb der gesetzlichen Schranken gehalten, aber der Act des Papstes weicht von den königlichen Prärogativen ab, und läuft denselben zuwider. Wir wollen dies näher beleuchten.

§. 4. Werden durch die Einsetzung einer katholischen Hierarchie die Prärogativen der Krone beeinträchtigt?

Eine sehr delicate Frage, die jedoch nicht umgangen werden kann. In jeder Adresse und in jeder Replik der Bischöfe und des Clerus wird die Behauptung aufgestellt, daß die königlichen Prärogativen angegriffen worden seien.

All' dies ist Nichts im Vergleiche mit der an Ihre Majestät gerichteten, von einigen hundert Mitgliedern des Gerichtsstandes (Bar) unterzeichneten Adresse des Inhalts, daß durch die fragliche Maßregel „ein fremder Potentat sich in die unzweifelhaften Vorrechte Ihrer Majestät eingemischt und das Recht angemaßt habe, Erzbischöfe und Bischöfe in diesen Königreichen zu ernennen und ihnen territorialen Rang und territoriale Jurisdiction zu verleihen."

Man sollte glauben, daß die Unterzeichner dieser Adresse die Frage in ihrer Eigenschaft als Rechtsgelehrte studirt, und auf diese Weise die Wahrheit ihrer Behauptung nach reiflicher Berathung ermittelt hätten.

Bei gewöhnlichen Anlässen würde man einer so überwiegenden Autorität scheu das Feld räumen; im gegenwärtigen Falle glaube ich nicht im Unrecht zu sein, wenn ich Einwürfe gegen diesen Ausspruch erhebe.

Ein Punct ist es vorzüglich, den ich in Ehrfurcht der Beachtung jener Personen empfehle, die mir in Gesetzeskunde überlegen sind.

In diesem Documente, so wie in vielen ähnlichen, mit Einschluß des vom Premier-Minister geschriebenen Briefes, wird von den Handlungen des Papstes als bereits verwirklichten und Wirkung hervorbringenden gesprochen. Der Papst „hat sich ein Recht angemaßt;" er „hat das Land parcellirt"; er „hat Erzbischöfe und Bischöfe ernannt." Wenn, dem von Akatholiken abgelegten Eide gemäß, der Papst nicht nur keine „Macht oder Jurisdiction im kirchlichen oder geistlichen Sinne" in diesem Lande haben soll, sondern auch wirklich nicht hat, so folgt daraus, daß die päpstlichen Erlässe in Beziehung auf England gänzlich null und nichtig sind, und als nicht existirend betrachtet werden müssen. Es ist gerade so viel, als wenn der Papst nicht gesprochen und kein Document erlassen hätte. Anders handeln, heißt einen wirksamen Macht-Act von seiner Seite anerkennen.

In dieser Ansicht werde ich durch Lord John Russell's Auslegung des protestantischen Eides bestärkt. „Diese Eidesformeln haben keine Abänderung erfahren, und wir werden fortfahren, einen Eid darauf abzulegen, daß der Papst das Recht nicht hat u. s. w., obwohl andererseits kein Zweifel obwalte, daß er thatsächlich geistliche Autorität in diesem Lande übt. Ich habe immer diesen Eid dahin aus-

gelegt, daß nach der Gesinnung der Schwörenden, der Papst keine Jurisdiction in diesem Lande übt, für welche der Gehorsam gesetzlich erzwungen werden könnte.» Diesem Eide zu Folge übt also der Papst wirklich (wenigstens ist solches gestattet) eine geistliche Jurisdiction in England, und bleibt so lange innerhalb der Gränzen dieser Duldung, als er nicht eine Jurisdiction übt oder üben will, die gesetzlich erzwungen werden soll oder kann. Es ist aber wohl Niemanden auch nur im Traume beigefallen, daß der Papst, oder die englischen Katholiken oder ihre Bischöfe daran denken, daß die Einsetzung der Hierarchie gesetzlich erzwungen werden könne. Sie glauben im Gegentheil, daß dies ein vom Gesetze gänzlich ignorirter Act sei; ein Act geistlicher Jurisdiction, welche nur von Jenen auf dem Gewissenswege anerkannt wird, welche kraft ihrer Ueberzeugung und ihres Glaubens die päpstliche Suprematie anerkennen.

War die Annahme der Titel innerhalb der gesetzlichen Gränzen? Verbietet ein Gesetz die Annahme eines bischöflichen Titels? Ein gewisser Dr. Dillon hat diesen Titel angenommen, und „Presbyter,» wie er sie nannte, ordinirt; Niemand aber dachte daran, ihn deßwegen zu verfolgen. Die Mährischen Brüder haben Bischöfe in ganz England, und so auch andere Secten. Niemand beschuldigt sie deßwegen der Gesetzverletzung. Folgerecht liegt in unserer Annahme bischöflicher Titel keine Illegalität. Besteht aber ein Verbot, den bischöflichen Titel von irgend einem Sitze zu entlehnen, der nicht der Sitz eines Anglikanischen Bischofs ist? Niemand kennt ein solches Verbot.

Ich frage diejenigen, die mehr Gesetzeskunde besitzen, als ich, kann eine Handlung eines Unterthans Ihrer Britischen Majestät, zu welcher er durch das Gesetz vollkommen berechtigt ist, als ein Eingriff in die königlichen Privilegien angesehen werden? Wenn dies verneint wird, so hoffe ich, daß wir zu dem Schlusse kommen werden, wie durch die in Rede stehende Neucreirung katholischer Bischöfe diese Privilegien ebenfalls nicht verletzt worden sind.

Es zweifelt Niemand daran, daß die derart ernannten Bischöfe römisch-katholische Bischöfe sind, berufen über römisch-katholische Heerden zu regieren. Macht die Krone, kraft ihrer Privilegien auch Anspruch darauf, solche Bischöfe zu ernennen?

Man wird sagen, daß in dem päpstlichen Documente keine Beschränkung der Jurisdiction — daß diese nämlich nur auf Katholiken bezüglich — angegeben sei, und hieraus wollen vielleicht Lord John Russell und Andere den Schluß ziehen, „daß in diesem Breve eine Anmaßung auf Suprematie über das Königreich England, und ein Anspruch auf alleinige ungetheilte Herrschaft enthalten sei.» Jedes officielle Document hat aber seine eigenthümlichen Formen, und hätten die Tadler der Form, in welcher dieses Breve abgefaßt, sich irgendwie die Mühe genommen, die Formen päpstlicher Documente näher zu prüfen, so würden sie in dem vorliegenden Actenstücke nichts Neues und Ungewöhnliches gefunden haben. Ob der Papst eine Person zum apostolischen Vicar oder zum ordentlichen Bischof ernennt, so wird er ihm in jedem Falle eine territoriale kirchliche Jurisdiction ohne persönliche Beschränkungen anweisen. So ist es Sitte in jeder Kirche, die an ihre eigene Wahrheit und an die ihr obliegende Pflicht der Bekehrung glaubt. Was in

diesem Breve geschehen ist, ist auch mittelst aller frühern geschehen, gleichviel ob sie sich auf die Creirung einer Hierarchie oder die Einsetzung eines Bischofes bezogen.

§. 5. War die Art und Weise, in der die Hierarchie eingesetzt wurde, frech (insolent) und hinterlistig (insidious)?

Die Worte dieser Ueberschrift sind dem nur zu merkwürdigen Schreiben des ersten Lords der Schatzkammer entnommen. Ich betrachte dieses Product gerne als einen Privatact und nicht als eine Gesinnungsäußerung der Regierung Ihrer Majestät. Unglücklicher Weise ist es sehr schwer von der hohen, verantwortlichen Stellung des Schreibers zu abstrahiren, oder nicht zu glauben, daß er einstehen (pledged) müsse für Alles, was er veröffentlicht. Gerne möchte ich einzelne Theile dieses Schreibens hier nicht commentiren, weil sie mich im Schmerz, wenn nicht im Zorn, von der Verfolgung meiner gegenwärtigen Aufgabe ablenken dürften. Ich werde es daher Andern überlassen, viele Theile dieses Briefes, und besonders den Schlußparagraph näher zu berühren, welcher ein eben so schauderhaft (awfully) ungerechtes, als durchaus nicht provocirtes Verdammungsurtheil über die Religion vieler Millionen englischer Unterthanen, fast über das ganze Irland und einige unserer blühendsten Colonien fällt. Diese Anklage, ausgesprochen Angesichts dieser Insel, auf welcher fortan alle Garantien für wahre und reine katholische Erziehung nothwendig als Garantien für „geistige Beschränkung und Seelenknechtung", alle Sicherstellung für die katholische Religion, als „Sicherstellung für den Mummenschanz des Aberglaubens" im Gemüthe der Geber gelten werden — und von welchen Garantien und Sicherstellungen Niemand mehr zu glauben vermögen wird, daß sie aus freundlichem Herzen gegeben werden — diese Anklage, sagen wir, die beifällig von dem gesammten Protestantismus aufgenommen wurde, bringt in katholischen Herzen ein zu kränkendes und in der Entrüstung zu tödtliches Gefühl und eine düstere Verzweiflung hervor, wenn man findet, daß dort, wo man seit Jahren geehrt, unterstützt und berücksichtigt wurde, man verachtet und ausgestoßen von demselben Momente an sein kann, in welchem die Popularität uns als ihren Preis oder die Bigotterie als ihr Opfer verlangt.

Wir wollen jedoch weiter schreiten. Ich meiner Seits ahnte so wenig, daß solche Gesinnungen, wie sie in jenem Schreiben sich kund gaben, von dem Chef unserer Regierung über die Hierarchie gehegt wurden, daß ich bei Gelegenheit eines Geschäftschreibens an Se. Lordschaft mir die Freiheit nahm, meinen Brief in nachstehender Weise fortzusetzen.

Wien, 3. November.

My Lord!

. . . .

Tief bedauern muß ich die irrige und verzerrte Ansicht, welche die englischen Blätter in Beziehung auf das aussprechen, was der heil. Vater rücksichtlich der geistlichen Regierung der Katholiken in England angeordnet hat; ich nehme mir die Freiheit hier zu bemerken, wie die fragliche Maßregel schon vor drei Jahren vorbereitet und sogar in Druck gelegt war; bei Gelegenheit einer Audienz, in

welcher der h. Vater den Lord Minto empfing, wurde diesem ein Exemplar vorgezeigt. Ich habe kein Recht Ew. Lordschaft länger mit dieser Angelegenheit zu belästigen, und erbiete mich nur, jede von Ew. Lordschaft gewünschte Erklärung zu geben; indem ich zuversichtlich glaube, daß es in meiner Macht steht, insbesondere die verletzende Auslegung zu beseitigen, die man dem jüngsten Erlasse des h. Stuhles gab, indem man demselben politische und gehässige Absichten zu Grunde legte.

In Beziehung auf mich selbst, erlaube ich mir hinzuzufügen, daß ich blos mit einer kirchlichen Würde bekleidet und mir keine wie immer beschaffene, weltliche Mission gegeben wurde; daß meine Pflichten nach wie vor die Förderung der Moralität der mir Anvertrauten, vorzugsweise unserer zahlreichen Armen umfassen und die Erhöhung der freundlichen Gesinnungen, so wie die Vermehrung des freundlichen Verkehrs zwischen den Katholiken und ihren Landsleuten bezwecken werden, zu denen bereits beigetragen zu haben ich mir schmeichle Ich hoffe, daß die Zeit bald ans Licht bringen wird, was eine zeitweilige Aufregung jetzt verhüllt, wie nämlich sociale und allgemeine Vortheile sich ergeben müssen, wenn die Katholiken Englands der jetzigen unregelmäßigen und nothwendig nur temporären Regierungsform (state of government) enthoben werden, und ihnen die gewöhnliche, bestimmtere und in ihrer Kirche normale Form gegeben wird, die bereits in so vortheilhafter Weise fast den meisten Colonien des Reiches verliehen wurde.

Ich muß mich entschuldigen, Ew. Herrlichkeit so lange belästigt zu haben; mich ermuthigte aber die Güte und Freundlichkeit, die mir noch von jedem Mitglied der Regierung Ihrer Majestät und insbesondere von Euer Herrlichkeit zu Theil wurde, so wie der aufrichtige Wunsch, daß so freundlicher Verkehr keine Unterbrechung erfahren möge.

Ich habe die Ehre &c.

N. Card. Wiseman.

Sr. Herrlichkeit Lord J. Russell, erstem
Lord der Schatzkammer &c.

Ich theile diesen Brief mit, weil er zeigt, wie ich auf keine Weise auf den Gesinnungsausdruck vorbereitet war, der sich in dem Schreiben des Premier-Ministers kund gab, und den ich, obwohl er bereits einen oder zwei Tage früher erschien, als mein Schreiben dem Minister zu Händen kam, als meine einzige Antwort betrachten muß. Ich glaube aber nicht, daß der Ton meines Schreibens irgend einen frechen (insolent) oder hinterlistigen (insidious) Plan anzeigt.

Es ist daher meine Pflicht, ruhig, ohne Leidenschaft wie ohne Parteigeist die Gründe auseinanderzusetzen, welche in mir und Andern den Glauben entstehen ließen, daß kein vernünftiger Grund gegen die Organisation unserer Hierarchie in England erhoben werden könne.

1. Es war notorisch bekannt, daß nicht nur in Irland die katholische Hierarchie anerkannt und selbst königlich geehrt wurde, sondern auch daß dieselbe Form kirchlicher Regierung nach und nach auf den großern Theil unserer Colonien ausgedehnt wurde. Zuerst wurde Australien dieses Vortheils theilhaftig, durch die Einrichtung des erzbischöflichen Sitzes von Sydney mit den Suffraganen zu Maitland, Hobart Town, Adelaide, Perth, Melbourne und Port Victoria. Dieses

geschah öffentlich, ohne daß irgend eine Einwendung Statt fand. Jene Prälaten bedienen sich in ihren Documenten ihrer Titel; sie werden anerkannt, erhalten ihre Jahresgehalte als Erzbischöfe und Bischöfe, wie solches bereits unter mehrern auf einander folgenden Regierungen der Fall war.

Zunächst erhielten sodann unsere nordamerikanischen Besitzungen dieselbe Gnade. Kingstown, Toronto, Bytown, Halifax sind vom h. Stuhle zu Diöcesen gemacht worden. Diese Titel sind von den Localregierungen anerkannt. In einem von Ihrer Majestät der Königin, mit Zustimmung und unter Berathung der legislativen Versammlung Canada's erlassenen Actenstück (12. Victoria, Cap. 136) wird der hochw. J. E. Guigner „Römisch-katholischer Bischof von Bytown" benannt und mit dem Titel „Römisch-katholische Episcopal-Corporation von Bytown" incorporirt.

In einem Actenstücke dd. 21. März 1849 (12. Victor., Cap. 31) wird der hochw. Dr. Walsh benannt: Römisch-katholischer Bischof der Diöcese von Halifax, Neu-Schottland, und in der Acte als römisch-katholischer Bischof der Diöcese bezeichnet.

Kürzlich erst hat der h. Stuhl nach reiflicher Ueberlegung eine neue kirchliche Provinz in Westindien creirt, und mehrere apostolische Vicare in derselben als Bischöfe constituirt.

Ein bemerkenswertheres Beispiel der Ausübung päpstlicher Suprematie hat sich in der Creirung von uns näher liegenden Bisthümern ergeben.

Galway ist vor wenigen Jahren erst zum Bischofsitze erhoben worden. Früher wurde es durch einen Guardian (Warden) regiert, der periodisch von den sogenannten „Stämmen von Galway" d. i. von gewissen Familien, deren Mitglieder berechtigt zum Votiren waren, erwählt wurde. Den ernsten, aus solcher Anomalie entspringenden Unzukömmlichkeiten wurde dadurch ein Ende gemacht, daß der h. Stuhl die Guardianschaft in ein Bisthum verwandelte und den hochw., seitdem nach Elphin versetzten Dr. Brown zum ersten Bischof dieser Diöcese ernannte. Bischof Brown wurde am 23. October 1831 consecrirt, und kein Aufschrei erhob sich, Niemand remonstrirte gegen diese Ausübung päpstlicher Macht.

Wir kehren zu den Colonien zurück, in denen mit Ausnahme Indiens, schon fast nirgends mehr apostolische Vicare bestanden. Es sei ferne von mir, die gesunde Politik der aufeinander folgenden Administrationen zu tadeln, welche die praktischen Unzukömmlichkeiten einer halben Toleranz und halben Anerkennung sahen, wo freundlich-officielles Verkehren und Zusammenwirken nöthig erschien. Aber ich darf wohl fragen: ist es irgendwie unvernünftig, extravagant oder gar „frech und hinterlistig", wenn die Katholiken Englands nachsuchen und erhalten, was unbedeutende Besitzungen bereits erhalten haben?

Viele Bischöfe in den neu creirten Diöcesen hatten kaum ein Dutzend Priester und nur zerstreute Heerden — im Allgemeinen arme Emigranten. Durfte nun wohl angenommen werden, daß sie für immer in dem temporären, provisorischen Zustande zu bleiben beabsichtigen sollten, nachdem sie nicht nur stattliche Kirchen, 8—10 große und schöne Collegien und viele ansehnliche Wohlthätigkeits-Institute, sondern auch an 600 öffentliche Kirchen und Capellen besaßen, und zu ihrer

Körperschaft mehrere der ausgezeichnetsten Männer des Landes zählen durften. Hierzu kommt noch, daß die bereits vorgenommene Vermehrung der Anzahl der Bischöfe (von 4—8) ungenügend erschien, und man es zweckmäßig fand, sie auf 12—13 zu erhöhen. Ein aus 13 apostolischen Vicaren ohne Metropoliten bestehendes Episcopat wäre aber eine Anomalie gewesen, eine in der Kirche beispiellose Unregelmäßigkeit. Haben wir also gar so unnatürlich und monströs gehandelt, als wir verlangten, was unsere Colonien bereits erhalten hatten? Oder hatten wir wohl Gründe, nur zu ahnen, daß unser Verfahren mit Ausdrücken bezeichnet werden würde, deren Wiederholung ich lieber vermeide?

2. Betrachten wir ferner die Art und Weise, in welcher Acte der königlichen Suprematie außerhalb England vollzogen wurden, und nehmen wir an, daß diese in fremden, katholischen Ländern nicht größer sein konnte, als die des Papstes in Beziehung auf uns, so konnten wir nicht voraussetzen, daß die päpstliche Einsetzung ordentlicher katholischer Bischöfe in England „als weniger verträglich mit der Suprematie der Königin" angesehen werden würde, als die Ausübung dieser Suprematie in jenen Ländern angesehen wurde. In Beziehung auf die jetzt in Kürze auseinanderzusetzenden Details weise ich meine Leser auf die von Ridgway veröffentlichte Flugschrift des Mr. Bowyer hin.

Im Jahre 1842 errichtete Ihre Majestät (5. Victor. Cap. 6) nach dem ihr gegebenen Rathe ein Bisthum in Jerusalem, und wies demselben eine Diöcese zu, in welcher die drei großen Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien als zu einem Sitze vereinigt wurden, welcher Episcopal-Jurisdiction übte über Syrien, Chaldäa, Aegypten und Abyssinien, und weitern Begränzungen und Modificationen je nach dem königlichen Wille unterzogen sein sollte. Niemand setzt voraus, daß hierzu z. B. die Einwilligung des Königs von Abyssinien, in dessen Lande sich keine einzige protestantische Gemeinde befindet, eingeholt wurde. Mr. Bowyer belehrt uns auch, daß Bischof Alexander nicht blos an britische Unterthanen, sondern auch an Andere, welche der englischen Krone keinen Gehorsam schuldeten, gesendet wurde. Wenn nun Se. abyssinische Majestät, oder der Emir Beschir dieses Verfahren als ein Eindrängen bezeichnet hätte „und als unverträglich mit den Rechten der Bischöfe und des Clerus, so wie mit der geistlichen Unabhängigkeit der Nation," würde wohl England sich sonderlich um diesen Protest gekümmert haben?

In demselben Erlasse wurde auch ein Bischof von Gibraltar ernannt. Sein Sitz war wohl auf Britischem Territorium, aber seine Jurisdiction erstreckte sich über Malta — wo ein von der englischen Regierung als Bischof von Malta anerkannter Römisch-katholischer Erzbischof von Malta residirt — und auch über Italien

Gleichzeitig fungirte Dr. Tomlinson in Rom, und ich bin berichtet worden, daß er ein Kreuz, das Emblem erzbischöflicher Jurisdiction vor sich hertragen ließ, gleichsam, als wenn er den anerkannten Bischof von Rom in dessen eigener Diöcese ignoriren wollte. Er confirmirte und predigte daselbst ohne Erlaubniß des gesetzlichen Bischofs; die öffentlichen Blätter nahmen aber keine Notiz davon, und auf den Rednerbühnen wurde sein Verfahren nicht besprochen. In der That ist der

Erlaß, kraft dessen solche Dinge vorgingen, so umfassend, daß er die Erzbischöfe von Canterbury und York nicht nur zur bischöflichen Consecration englischer, sondern auch fremder Bürger und Unterthanen ermächtigt. Die Einwilligung der bezüglichen Regierungen erscheint hierzu nicht nothwendig und die derart consecrirten Bischöfe werden nicht nur an englische Unterthanen, sondern überhaupt »an solche protestantische Congregationen geschickt, die sich unter die Autorität dieser Bischöfe stellen wollen.«

Wenn nun die königliche Suprematie der englischen Krone gesetzlich in einem Lande ausgeübt werden konnte, in welchem sie nie zuvor eine Autorität geübt hatte, und wo sie nicht anerkannt wurde, wie solches in katholischen Ländern der Fall ist, wenn die Königin als Oberhaupt der englischen Kirche, Bischöfe nach Abyssinien und Italien senden kann, so waren die Katholiken gewiß in ihrem Rechte, als sie, in Anbetracht der ihnen bewilligten vollständigen Toleranz und der in Beziehung auf sie zugestandenen Ausübung der päpstlichen Suprematie voraussetzten, daß ihnen Gleiches, ohne dem Tadel und der Rüge zu verfallen, erlaubt sein sollte.

3. Die Katholiken hatten jedoch nicht nur genügende Motive, sich vollkommen im Rechte zu glauben, als sie das thaten, was ihnen nützlich erschien und dabei Analoges, das vordem geschehen, vor Augen hatten, ohne eine solche Charakteristik ihrer Schritte, wie sie seitdem statt gefunden hat, befürchten zu müssen, sondern sie waren auch durch positive Erklärungen und öffentliche Zusicherungen zu demselben Schlusse gebracht worden.

Als der h. Stuhl im Jahre 1841 oder 1842 zum ersten Male daran dachte, eine Hierarchie in Nordamerika einzuführen, wurde ich entboten, um die Gesinnungen der Regierung hierüber einzuholen. Zu diesem Zwecke kam ich nach London zum Colonial-Unterstaatssecretär Lord Stanley. Nie werde ich der Urbanität vergessen, mit der ich aufgenommen, der interessanten Conversation, die geführt wurde, und in welcher Sachen zur Sprache kamen, die seitdem buchstäblich eingetroffen sind. Ueber den Gegenstand meiner Mission wurde mir ungefähr nachstehende Antwort gegeben: „Was kümmert es uns, ob Sie sich Apostolische Vicare, oder Bischöfe, oder Mufti's, oder Imam's benennen, so lange Sie nur nicht Anspruch machen, daß wir etwas für Sie thun sollen? Wir haben kein Recht, Ihnen was immer für eine Titulatur, die Sie unter sich gebrauchen, zu wehren.“ Diese Ansicht sprach jedoch Lord Stanley nur als Privatmeinung aus, und ersuchte mich, in wenigen Tagen wieder zu ihm zu kommen. Ich that dieß, und er gab mir die Versicherung, die Sache dem Premier-Minister vorgelegt und von diesem eine ähnliche Antwort bekommen zu haben. Ich schrieb dieß nach Rom, wo es ohne Zweifel als Basis zur Einsetzung ordentlicher Bischöfe in Nordamerika angenommen wurde. Ich zweifle nicht, daß die auf diese Verhandlungen bezüglichen Documente im Archiv des Colonialministeriums vorhanden sein müssen. In der Debatte über die auf Katholiken bezügliche Erleichterungs-Bill (Catholic-Relief-Bill) dd. 9. Juli 1845 hat sich der damals der Opposition angehörende Lord J. Russell in nachstehender Weise über den fraglichen Gegenstand vernehmen lassen: „Er seinerseits wäre bereit über die Clauseln der Acte dd. 1829 eine Comitéberathung

einzuleiten. Er wolle damit nicht sagen, daß er bereit sei, mit einem Male all' diese Clauseln zu verwerfen; nichtsdestoweniger wolle er im Comite über diesen Gegenstand berathen. Er sei der Ansicht, daß man jene Clauseln, durch welche es einem Römisch-katholischen Bischof gewehrt würde, Titulaturen eines Bischofs der Staatskirche anzunehmen, verwerfen könne. Er könne keinen genügenden Grund für die Fortdauer dieser Beschränkung einsehen.» Es muß hier bemerkt werden, daß in dem bezüglichen Context nichts enthalten ist, wodurch diese verständigen und liberalen Worte auf Irland beschränkt würden. Sie beziehen sich auf die Verwerfung der ganzen Clausel, welche, wie wir gesehen haben, sich gleicher Weise auf beide Länder erstreckt.

Was nun der edle Lord im Jahre 1845 gesagt, bestätigte er noch reiflicher und kräftiger im nächstfolgenden Jahre. In der Debatte über die erste Lesung der Römisch-katholischen Erleichterungs-Bill (Relief Bill) am 5. Februar 1845 bezog er sich auf die eben erwähnte Rede in nachstehender Weise:

„Da man (Sir R. Inglis) eine Anspielung auf ihn gemacht habe, so wünsche er einige Worte über seine früher gegebene Erklärung, „daß er nämlich diese Gesetze nicht ohne Erwägung verworfen zu sehen bereit wäre,» vorzubringen. In der vorigen Session habe er für ein Comite votirt, sich aber das Recht vorbehalten, die Details zu erwägen. Ihm scheine es nicht, daß irgend ein Theil der Frage nicht genügend beleuchtet worden sei; die Regierungsmaßregel, wie sie im vorigen Jahre festgestellt wurde, enthebe die Katholiken nicht eines Gesetzes, welches sie sowohl für die Annahme bischöflicher Titel in Irland, als auch für das Gehören zu gewissen religiösen Orden bestrafe. Dieser Theil des Gegenstandes erheische das Einschreiten der Legislatur. Es könne nichts Absurderes und Knabenhafteres geben, als ein Verbot, durch welches die Annahme gewisser Titulaturen untersagt würde. Eben so müsse er sich auf's Ernstlichste gegen das Gesetz aussprechen, das gegen die Jesuiten in gewissen Fällen die Strafe der Transportation erkenne; dieser Zwang sei eben so intolerant als unwirksam und das Gesetz müsse nothwendig in eine verständlichere und rationellere Fassung gebracht werden.»

Hieraus geht hervor, daß wie auch immer Lord John Russell gezögert haben mochte, andere Clauseln in der Emancipations-Acte zu verwerfen, er doch bereits eine feste Ansicht über jene Beschränkung der Katholiken hatte, wodurch diesen gewehrt wurde, ihre bischöflichen Titulaturen von Sitzen anglicanischer Bischöfe zu entlehnen. Hätte er seine Wünsche im Jahre 1846 erreicht, so würde das Gesetz uns jetzt gestattet haben, uns Bischöfe von London oder Chester, oder Erzbischof von Canterbury zu benennen. Ich führte diese Stellen an, nicht etwa, um den Lord J. Russell der Unbeständigkeit zu beschuldigen, sondern nur um uns selbst zu rechtfertigen und zu zeigen, wie wir so gar keinen Grund zu der Annahme haben konnten, daß unser streng innerhalb der gesetzlichen Schranken bleibendes Verfahren rücksichtlich der Episcopaltitel in einer Weise ausgelegt werden könnte, wie dieß der Fall gewesen; denn, wenn es im Jahre 1846 knabenhaft war, den Katholiken die Annahme selbstuntersagter Titulaturen zu wehren, und kein genügender Grund für die Aufrechthaltung selbst dieses Verbotes aufgefunden werden

konnte, so kann es im Jahre 1850 nicht männlich sein, als „frech und hinterlistig“ (insolent and insidious) das Annehmen von Titeln zu bezeichnen, die von jenen nicht verschieden sind, welche eine Autorität uns bewilligte, von der Lord John es anerkannte, daß sie allein uns das Episcopat verleihen kann.

Ich habe bereits erwähnt, daß dem Lord Minto das auf die Hierarchie bezügliche Breve schon vor zwei Jahren gezeigt wurde. Dieser Umstand muß seinem Gedächtnisse entschlüpft sein, oder er mag, wegen wichtigerer, ihn beschäftigender Gegenstände nicht daran gedacht haben; keinen Zweifel aber hege ich darüber, daß, als seine Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand gelenkt wurde, er die Antwort schuldig blieb.

Mit dem Gesagten glaube ich genügend dargethan zu haben, daß die Katholiken nicht ungeziemend gehandelt haben, als sie für sich das Recht in Anspruch nahmen, eine Hierarchie zu besitzen, wie sie den Colonien bewilligt, und von der es klar anerkannt worden ist, daß sie in gleicher Weise auf sie anwendbar sei. Noch bleibt uns eine letzte Frage zu erörtern übrig.

§. 6 Der Titel von Westminster.

Die Wahl dieses Titels für den Metropolitansitz der neuen Hierarchie hat, wie ich höre, großen Anstoß gegeben. Dies thut mir leid *); aber nur Nothwendigkeit hat zu dieser Annahme geführt. Ich muß bemerken, daß nach der Disciplin der katholischen Kirche der Titel eines Bischofs von einer größern oder kleinern (town or city) Stadt entlehnt sein muß. Ursprünglich hatte fast jedes Dorf oder jede kleine Stadt ihren Bischof, wie aus der Geschichte der afrikanischen Kirche erhellt; ein Bisthum kann jedoch seinen Namen nur immer von einer größern (town) oder kleinern Stadt (city) entlehnen; ein Titel von einem ganzen Lande wird nie verliehen. So leitet in Van Diemen's Land, während der anglicanische Bischof seinen Titel von Tasmania, d. h. vom ganzen Lande führt, der katholische Bischof den seinigen von Hobart Town, d. i. von der Stadt her. Bei Wiederherstellung einer katholischen Hierarchie in England war es natürlich und schicklich, daß ihr Metropolit seinen Sitz in der Hauptstadt habe. Dieß war die

*) Man hat mir auch gesagt, daß der Ausdruck „regieren“ (govern), den ich in meinem Hirtenbriefe gebraucht, vielfach Aergerniß veranlaßt habe, als wenn hierunter irgend eine weltliche Autorität verstanden werden sollte. Auch in dieser Appellation habe ich mich dieses Ausdrucks bedient, weil er die gewöhnliche, fast ausschließliche Bezeichnung ist, deren wir uns unter uns in Beziehung auf episcopale Leitung bedienen. Man erinnere sich, daß der Hirtenbrief in der gewöhnlichen Weise solcher Documente „an den weltlichen und regulären Clerus, so wie an die Gläubigen“ gerichtet war, was deutlich zeigt, daß ich ihn nur für Katholiken bestimmte, denen die Bedeutung dieses Wortes nicht fremd ist. Ich bin es gewohnt, alljährlich mehrere Hirtenbriefe an die meiner Obsorge anbefohlenen Katholiken zu erlassen, welche in unsern Kirchen und Capellen vorgelesen worden sind. Der in Rede stehende war jedoch der erste meines Wissens, mit dessen Veröffentlichung mich die Presse beehrt hat. In solcher Weise schien es, als wenn er an sämmtliche Bewohner gewisser Grafschaften als Edict oder Manifest, und nicht als ein blos für Katholiken bestimmter Hirtenbrief gerichtet gewesen wäre.

Vorschrift zu allen Zeiten, wenn gleich diese Hauptstädte im Laufe der Zeit zu Provinzialstädten herabsinken mögen, ohne ihr Vorrecht zu verlieren. Der Ausdruck Metropolit bedeutet schon den Bischof einer Metropole. Da dieß das Princip und die Basis jeder Hierarchie ist, wie mußte man hier darnach handeln? London war ein vom Gesetz verbotener Titel: Southwark sollte einen besondern Sitz bilden. Hätte man den Titel von einem untergeordneten Theile des großen Conglomerats von London, als z. B. Finsbury oder Islington genommen, so würde man dadurch das neue Bisthum lächerlich gemacht und dem Spotte Preis gegeben haben. Außerdem ist keines von beiden eine größere oder kleinere Stadt. Westminster bot sich natürlich dar als eine von keinem anglicanischen Sitz besetzte City, die einen ehrenvollen und wohlbekannten Metropolitan-Titel gab. Es wurde dem zu Folge gewählt, und ich kann aufrichtig sagen, daß ich durchaus keinen Antheil an der Wahl hatte. Aber ich freue mich darüber, daß es gewählt worden ist, nicht weil es der Sitze der Gerichtshöfe oder des Parlamentes ist, oder aus irgend einem ähnlichen Grunde, sondern weil dadurch der wahre Punct deutlicher und schlagender unsern Gegnern vor Augen gebracht wird. Haben wir in irgend etwas dem Gesetze zuwider gehandelt? Und wenn nicht, weßhalb werden wir getadelt?

Ich freue mich aber auch aus einem andern Grunde. Das Capitel von Westminster hat zuerst gegen den neuen erzbischöflichen Titel protestirt, als ob ein wirklicher Eingriff in die Jurisdiction innerhalb der Abtei beabsichtigt worden wäre. Ich will Sie darüber vollkommen beruhigen; und wir müssen uns nur verständigen.

Die Diöcese von Westminster umfaßt einen großen District, aber das eigentliche Westminster besteht aus zwei verschiedenen Theilen; der eine umfaßt die stattliche Abtei mit ihren angränzenden Palästen und ihren königlichen Parken. Mit diesem Theile haben Dechant und Capitel hauptsächlich zu thun, und sie sollen dort ungestört schalten und walten. In die ehrwürdige alte Kirche kann ich mich begeben, wie ich es zu thun gewohnt war. Aber vielleicht ahnen Dechant und Capitel gar nicht, daß, wenn ich mehr als das katholische Pflaster dieses Prachtgebäudes betreten und dessen Luft alter Weihe einathmen wollte, ein Anderer mit näherem Anspruch seinen Fuß hineinsetzen könnte. Mehrere Generationen hindurch hat es immer in dem Benedictiner-Orden einen Abt von Westminster gegeben, der Repräsentant in kirchlichen Würden derjenigen war, welche diese Kirche und dieses Kloster erbauten, verschönerten und regierten. Sind sie je durch diesen »Titular-Abt« gestört worden? Haben sie je von irgend einem Anspruch oder Protest von seiner Seite hinsichtlich ihrer weltlichen Güter gehört? So mögen sie auch jetzt keinen größern Angriff fürchten. Gleich ihm kann ich, wie gesagt, die alte Abtei besuchen und mein Gebet am Sarge des heiligen Eduard verrichten, und über die alten Zeiten nachdenken, wo die Kirche ohne Krönung gefüllt war, und das Volk ohne feierlichen Kirchendienst stündlich Gott anbetete.

Aber in ihren weltlichen Rechten oder ihrem ruhigen Besitze aller Würden und Titel werden sie nicht leiden. So oft ich hinein gehe, werde ich, gleich andern gehorsamen Unterthanen, mein Eintrittsgeld bezahlen, und mich ganz be-

scheiden der Führung des Pedellen überlassen und ohne Widerrede zuhören, wenn er meiner Bewunderung garstige Monumente empfiehlt, oder mir eine Lücke in der Wand, wo ein Beichtstuhl gestanden hat, zeigt.

Aber dieses glänzende Denkmal, seine Kunstschätze und seine herrlichen Ausstattungen bilden keinen Theil von dem Westminster, mit dem ich zu thun haben werde. Denn es ist ein anderer Theil, der, obwohl in unmittelbarer Berührung, in einem furchtbaren Contraste mit dieser Pracht steht. In alten Zeiten würde das Dasein einer Abtei an irgend einem Orte, mit einem großen Stab von Geistlichkeit und bedeutenden Einkünften, hinreichend gewesen sein, um ringsumher ein kleines Paradies von Behaglichkeit, Wohlstand und Heiterkeit zu schaffen. Dieß ist jedoch gegenwärtig nicht der Fall. Dicht unter der Westminster-Abtei liegen verborgene Labyrinthe von Gäßchen und Winkeln und Hofräumen, Nester der Unwissenheit, des Lasters, der Verdorbenheit und des Verbrechens, so wie der Unflath des Elends und der Noth, deren Atmosphäre Typhus und Cholera ist, in denen es von einer ungeheuern und fast unzählbaren Bevölkerung, großen Theils, wenigstens dem Namen nach, Katholiken wimmelt; Höhlen des Schmutzes, die keine Bewässerungs-Commission erreichen, finstere Winkel, die keine Beleuchtungsanstalt erhellen kann. Dieß ist der Theil von Westminster, den ich allein begehre, und den ich mit Freuden in Anspruch nehmen und besuchen werde, als eine gesegnete Weide, auf welcher Schafe der heiligen Kirche zu hüten sind, wo ein Bischof sein göttliches Werk des Trostes, der Bekehrung und der Obhut zu verrichten hat. Und wenn sich, wie ich demüthig zu Gott vertraue, zeigen wird, daß dieser besondere Anbau, der aus der Einführung unserer Hierarchie hervorgeht, Früchte der Ordnung, des Friedens, des Anstandes, der Religion und der Tugend trägt, so wird man vielleicht finden, daß der heilige Stuhl nicht so unweise gehandelt hat, indem er die geistliche Obsorge für die Bewohner einer City, deren Name allerdings glorreich, deren Umgebung aber scheußlich, in welcher selbst die Größe ihrer öffentlichen Gebäude gleichsam ein Schatten ist, um Sünde und schrecklicḧes Elend vor dem Auge des Publicums zu bergen, einem Oberhirten anvertraute. Wenn der Reichthum der Abtei stockt, und sich nicht mehr überall hin ergießt, wenn er in keiner Weise im Stande ist, die benachbarte Bevölkerung aus den Abgründen, in die sie versunken ist, zu befreien, so möge man doch nicht eifersüchtig sein auf irgend Jemand, der, unter was immer für einem Namen, bereit ist, letztere zum Gegenstande seiner Obsorge zu machen, ohne sich um erstere zu kümmern.

Ich kann nicht schließen ohne ein Wort über die Rolle zu sprechen, welche die Geistlichkeit der anglicanischen Kirche bei der letzten Aufregung gespielt hat. Katholiken sind ihre vorzüglichsten theologischen Gegner gewesen, und wir haben unsere Controversen mit ihnen mäßig und mit jeder persönlichen Rücksicht geführt. Wir haben zu keinen sogenannten volksthümlichen Künsteleien unsere Zuflucht genommen, um sie herabzusetzen, wir haben nie, selbst wenn der Strom der öffentlichen Meinung gegen sie war, versucht, dieß zu unserm Vortheil zu benützen, indem wir in irgend ein Geschrei gegen sie einstimmten. Nicht die Mitglieder unserer Kirche sind es, welche jährlich Ausweise über Sinecuren oder bischöfliche

Einkünfte begehren; nicht unsere Leute sind es, welche Anti=Kirchen= und Anti=Staatsvereine bilden; nicht unsere Presse ist es, welche Carricaturen geistlicher Würdenträger in Umlauf setzt oder geistliche Functionen lächerlich macht. Für uns ist die Sache der Wahrheit und des Glaubens zu heilig gewesen, um in anderer als ehrenhafter und kirchlicher Weise vertheidigt zu werden. Wir haben den Tumult öffentlicher Versammlungen und Aufforderungen zu Farthing=Subscriptionen an die unwissende Menge vermieden. Aber kaum hatte sich ein Anlaß dargeboten, jede versteckte Leidenschaft gegen uns zu wecken, als er auch schon von den Dienern der herrschenden Kirche eifrig ergriffen wurde. Die Kanzel und die Platform, die Kirche und das Stadthaus sind in gleicher Weise das Feld ihrer Bemühungen gewesen; und Reden sind gehalten und Unwahrheiten auf's Tapet gebracht, und Verleumdungen wiederholt und feurige Worte des Hohnes und Zornes, des Hasses und der Verachtung und jedes unpriesterlichen und unchristlichen und unheiligen Gefühls gegen diejenigen gesprochen worden, welche sie fast allein mit Achtung behandelt hatten, und man hat wenig darauf geachtet, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen dieß alles gethan worden ist. Wenn der Funke auf die brennbaren Stoffe eines Pulver=Verschwörungspöbels gefallen wäre, und sie in Brand gesteckt hätte, was kümmerte es sie? Wenn die Gemüther gereizt, wenn die Arme erhoben, wenn die Fackeln ergriffen und die Brunst angesteckt worden wäre, was kümmerte es sie? Wenn Männer, welche die Weihe, selbst nach ihrem Glauben, heiligt, gleich dem österreichischen Feldherrn, angefallen und mißhandelt und vielleicht, wenn nicht noch ärger behandelt, verstümmelt worden wären, was kümmerte es sie? Gerade diese Dinge, sammt und sonders, sollten sie wirklich Statt finden, wurden als ruhmvolle Zeichen erhabenen und protestantischen Gefühls im Lande, als Beweise des Uebergewichts eines nichtverfolgenden, freiforschenden und toleranten Bibelglaubens hervorgehoben.

Dank Euch, wackere, hochherzige und edelmüthige Engländer, die ihr euch nicht von denen, deren Pflicht es ist, Sanftmuth und Milde und Schonung zu lehren, aufreizen ließet, eine von jenen sogenannte religiöse Sache durch irreligiöse Mittel zu unterstützen, und die ihr nicht harmlose Mitbürger, wenn auch aufgefordert, auf das hohle Geschrei: „Kein Papstthum!" und unter dem Vorwande eines erdichteten Angriffs zu Tode hetzen wolltet.

Dank Euch, gelehrige und folgsame Kinder des katholischen Glaubens! Viele von Euch, ich weiß es, von Natur aus hitzig, aber durch die Religion gemildert, haben zwar die Schmähungen, die gegen euere Religion, euere Hirten, und obersten Hirten ausgestoßen worden sind, tief empfunden, aber sie im Geiste des großen Oberhauptes der Kirche stillschweigend und ohne Wiedervergeltung ertragen. Aber was immer aus Unwissenheit, oder aus Bosheit gegen uns oder das, was uns am theuersten sein muß, gesagt worden sein mag, empfehlet es mit mir der Vergebung eines barmherzigen Gottes und nicht dem strengen Urtheile seiner Gerechtigkeit. Möge er Andere nicht entgelten lassen, was sie uns zugedacht hatten; sondern möge er seine Segnungen in demselben Grade über sie ausgießen, als sie uns unfreundlich behandeln wollten; der Sturm eilt

schnell vorüber; ein redliches und biederes Volk wird bald die Kunstgriffe durchschauen, welche gebraucht worden sind, um es zu täuschen, und die Reaction der Großmuth wird bald eintreten. Die Forschung ist geweckt, der gegenseitige Werth der Kirchen wird durch redliche Proben und nicht durch irdische Rücksichten geprüft werden; die Wahrheit, für die wir streiten, wird ruhig siegen. Lasset euere Loyalität unerschütterlich und euere Erfüllung der Pflichten, als Staatsbürger, über jeden Vorwurf erhaben sein. Schließet solchergestalt euern Gegnern den Mund und gewinnet Euch dadurch das höhere Wohlwollen euerer Landsleute, welche in Euch, wie für sich selbst, euere verfassungsmäßigen Rechte, mit Einschluß voller religiöser Freiheit, vertheidigen werden *).»

Der Erfolg dieses Manifestes war ein günstiger; es kehrte die Besonnenheit zurück und die freie Presse erwies sich als die edelste Wohlthäterin der Wahrheit. Große Journale unterwarfen den Brief Russels an den Bischof von Durham einer strengen Kritik und Rüge. Vor allem züchtigte der bekannte Volksdeputirte Roebuk den Minister und seine Schändung der englischen Ehre in einem offenen Sendschreiben (Reichszeitung v. 10. December 1850). Es heißt in diesem Sendschreiben unter Anderem: „Das große Princip der bürgerlichen und religiösen Freiheit ist im höchsten Grade gefährdet. England ist von einem Ende bis zum andern in Aufregung. Wilde Drohungen erheben sich gegen eine große Zahl unserer christlichen Brüder und es ist in der That unbegreiflich wie ein duldsames Volk sich so weit zu einer solchen Unduldsamkeit hinreißen lassen konnte. Wo ist Gefahr? Wo sind die päpstlichen Uebergriffe? Hat der Papst in England eine Macht erlangt, wenn er einem Manne den Titel eines Erzbischofs von Westminster verleiht? Hat er in England Territorialrechte erlangt, wenn er es in Kirchspiele theilt? Vor dem Gesetze bleiben wir alle gleich. Wo ist also die Gefahr? Und doch nähren die protestantischen Geistlichen den Haß in ihrem Herzen und die katholischen in England wie in Irland werden beschimpft, zum Kampfe gereizt, und Sie, Mylord, werden von der Nachwelt als der Mann bezeichnet werden, der den Geist des Hasses angefacht, den Dämon der Verfolgung heraufbeschworen hat, eine traurige Auszeichnung für den Mann, der sich stets einen Freund religiöser und bürgerlicher Freiheit nennen ließ.» — Ein Dr. Mac O'Neile, der sich in einer Predigt zu Liverpool in den rohesten Schmähungen über die heilige Beichte ausgelassen hatte und darüber von mehrern Seiten zur Rede gestellt wurde, entschuldigte sich damit, daß er den Vortrag aus dem Stegreif gehalten und in sei-

---

*) Die warme Ansprache des Cardinals an die Katholiken Englands, mit welcher derselbe dieses Meisterwerk einer Denkschrift schließt, fand eine schöne Unterstützung in dem Hirtenbriefe des neuernannten katholischen Bischofs von Birmingham dd. 15. November 1850. Dieser erschien zugleich mit dem Manifeste des Cardinals in F. Beck's Universitäts-Buchhandlung. Wien, 1850.

ner Aufregung kaum gewußt habe was er spreche; er nannte beim Abendsegen des nämlichen Tages denselben geradezu „grausam und unchristlich." Obwohl man dem Cardinal die ärgste Mißhandlung bei seiner Ankunft in England gedroht hatte, so hielt er doch am 6. December, seinem Namenstage, die feierliche Inthronisation und am 8. December eine nicht minder meisterhafte Predigt; ja in der darauffolgenden am 15. December konnte er seine Zufriedenheit mit der allmälig sich beruhigenden Stimmung des Volkes, namentlich mit den parteilosen Aeußerungen der Journale in letzter Woche bezeugen. Eine der vielen Deputationen an die Königin, von der hohen Geistlichkeit mit einer Petition (Lloyd v. 10. Dec. 1850) abgesendet, beschied dieselbe mit der allgemeinen Zusicherung, Alles verfügen zu wollen, was zur Aufrechthaltung der Gewissens- und Bekenntnißfreiheit erforderlich befunden werde. Hoffentlich wird sich die neuerliche Nachricht von einer Ministerberathung zur Einbringung einer Bill, welche verbieten solle, daß irgend ein Engländer Titel römisch-kirchlicher Würden eines Bischofes oder Erzbischofes von einem in England befindlichen Orte annehme, nicht bestätigen können. (Die **Vicarii apostolici** führen bekanntlich ihre Bischofstitel von Städten in **partibus infidelium.**)

Die Geschichte dieser zweiten Eroberung Englands durch den h. Stuhl wird eine spätere Zeit ebenfalls den wundervollen Fügungen Desjenigen dankbar beizählen, welcher seine Kirche gnädig leitet, sie in Gefahren beschützt und fortwährend dem Ziele zuführt, an welchem der ewige Rathschluß in Erfüllung geht: „Es wird Ein Hirt und Eine Heerde sein!"

Dr. und Prof. Feßl.

